Class 273.1 Book Sch 27
General Theological Seminary Library
CHELSEA SQUARE, NEW YORK

Purchased from the fund bequeathed to the Seminary by
EUGENE AUGUSTUS HOFFMAN, D. D.
DEAN 1879-1902

OTTO HARRASSOWITZ
BUCHHANDLUNG
:LEIPZIG:

WILHELM SCHEPELERN

DER MONTANISMUS UND DIE PHRYGISCHEN KULTE

EINE RELIGIONSGESCHICHTLICHE UNTERSUCHUNG

DER MONTANISMUS UND DIE PHRYGISCHEN KULTE

EINE RELIGIONSGESCHICHTLICHE UNTERSUCHUNG

VON

DR. WILHELM SCHEPELERN
PRIVATDOZENT AN DER UNIVERSITÄT
KOPENHAGEN

GEN. THEO. SEMINARY
LIBRARY
NEW YORK

ÜBERSETZT VON PASTOR W. BAUR

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN 1929

273,1
Sch 27
87452

Alle Rechte vorbehalten.
Printed in Germany.

PRINCETON THEOLOGICAL SEMINARY
LIBRARY
NEW YORK

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

VORWORT.

Indem ich die Arbeit, mit der ich mich an der Kopenhagener Universität habilitierte, in deutscher Sprache veröffentliche, drängt es mich, dem Rask-Oersted-Fond meinen ehrerbietigen Dank auszusprechen für die Bereitwilligkeit, mit der er die Kosten der Uebersetzung bestritten und mir den notwendigen Zuschuß zur Drucklegung zur Verfügung gestellt hat.

Kopenhagen, 1928.

Wilhelm Schepelern

INHALT.

Die Neue Prophetie.

I. Die Anonymus-Fragmente bei Euseb 1
II. Die phrygische Herkunft des Montanismus 5
III. Montanus und „die Frauen“ 7
IV. Die Neue Prophetie 10
V. Der Paraklet 13
VI. Prophetie oder Pseudoprophetie? 17
VII. Theologie 25
VIII. Eschatologie 28
IX. Organisation und Klerus 33
X. Kultus 41
XI. Osterberechnung 44
XII. Fasten und sexuelle Enthaltsamkeit 53
XIII. Die Buße 59

Der Montanismus und die phrygischen Kulte.

I. Gräberpflege und Totenkultus in Phrygien 79
II. Die phrygischen Sühneinschriften 92
III. Das phrygische Frühlingsfest 105
IV. Die phrygischen Weihen 113
V. Der Montanismus und die phrygischen Mysterien . . . 122
VI. Der Montanismus und die phrygische Inspirationsmantik 130
1. Die Vorbereitung der Ekstase 135
2. Ekstatische Mittel 145
3. Ekstatische Erlebnisse 149
VII. Der Montanismus und die Johannesapokalypse 159

Anmerkungen 165
Literatur 223

DIE NEUE PROPHETIE.

I. Die Anonymus-Fragmente bei Euseb.

In einer der Städte der phrygischen Pentapolis lebte am Schluß des 2. Jahrhunderts n. Chr. ein Presbyter, der offenbar in dem kirchlichen Leben seines Landes eine gewisse Rolle gespielt hat. Sein Name und sein späteres Schicksal sind vergessen worden, aber Euseb hat in seiner Kirchengeschichte [1]) Bruchstücke einer Schrift von ihm aufbewahrt, die uns einen wertvollen Einblick in die Kämpfe tun lassen, die damals in den kleinasiatischen Gemeinden die Gemüter in Bewegung setzten. Die Schrift greift nämlich die Sekte an, welche mit einem späteren Namen Montanismus genannt wird, und offenbar nur mit großer Mühe vermochte die kleinasiatische Kirche zu verhindern, daß diese Sekte in den Gemeinden zur Macht kam. Die Schrift des anonymen Presbyters ist nun eben einer der wenigen Ueberreste aus der sicher sehr umfassenden antimontanistischen Literatur der damaligen Zeit, und da wir hauptsächlich durch die Gegner des Montanismus etwas von der Geschichte der Bewegung in ihrem Mutterland Kleinasien kennen, so stehen wir hier vor einer der wichtigsten Quellen zur Geschichte des ursprünglichen Montanismus [2]).

Ueber den Ursprung der Bewegung und die erste Entwicklung geben uns die Fragmente folgende Aufschlüsse.

So weit der Verfasser weiß, ist die Bewegung unter dem Prokonsulat des Gratus in einem Dorf mit Namen Ardabau entstanden, das, wie man sagt, in dem Teil von Mysien liegt, der an Phrygien grenzt [3]). Es wird nämlich berichtet, daß

Montanus hier, kurz nach seiner Bekehrung, vom Teufel besessen wurde. Unter dämonischem Einfluß fiel er in Ekstase, und in seiner Raserei stieß er sonderbare Wörter aus und prophezeite.

Dieses Ereignis veranlaßte gleich eine Spaltung in der Gemeinde. Ein Teil seiner Zuhörer verstand nämlich, wie es sich mit ihm verhielt, und erinnerte sich an Jesu Wort von den falschen Propheten (Mtth. 7_{15}). Andere hingegen betrachteten ihn als vom heiligen Geist inspiriert, und über diese bekam der Teufel nach und nach eine solche Macht, daß zwei von ihnen völlig von ihm besessen wurden, nämlich zwei Frauen, die nun auch zu rasen begannen.

Inzwischen hatte die Bewegung begonnen sich auszubreiten, und obschon der Verfasser erklärt, daß nur wenige von den Phrygern sich vom Teufel betrügen ließen, erzählt er doch, daß diese Bewegung veranlaßte, daß überall in Asien eine Menge Versammlungen abgehalten wurden — Versammlungen, die nach und nach zu einer allgemeinen Verketzerung der Bewegung führten. So vollständig brach man mit ihr, daß sogar die katholischen Märtyrer nichts mit ihren montanistischen Leidensgenossen zu tun haben wollten; und der Verfasser weist als auf ein Beispiel auf die Haltung hin, die Cajus und Alexander von Eumenea und die anderen Märtyrer zu ihrer Zeit während des Prozesses in Apamea einnahmen.

Bei den erwähnten Versammlungen waren auch die Montanisten zugegen, und da ging es oft warm zu. Wir hören so von einer Zusammenkunft, an welcher die eine der zwei oben genannten Frauen namens Maximilla teilnahm, und wo der Geist, der durch sie sprach, mit zwei angesehenen Bischöfen, Zoticus von Comana und Julian von Apamea, disputierte. Die Versammlung verlief indessen resultatlos, indem die Anhänger der Maximilla unter Anführung eines gewissen Theimso verhinderten, daß die Diskussion zu einem Abschluß gebracht würde.

Auch in der Literatur wurde gekämpft. Der Verfasser erwähnt einen Federkampf über die Inspiration zwischen Miltiades — nach Euseb identisch mit dem bekannten christlichen Apologeten — und einem Montanisten, dessen Name nicht genannt wird, und er zitiert ein Maximilla-Orakel, das er, wie er sagt, in der Schrift eines — uns sonst unbekannten — montanistischen Verfassers mit Namen Asterius Urbanus gefunden hat.

Ueber die Todesart der ersten montanistischen Führer und Propheten spricht er sich recht zurückhaltend aus. Nur als von einem Gerücht, für dessen Richtigkeit er persönlich nicht einstehen kann, redet er davon, daß Montanus und Maximilla auf Antrieb ihres Dämons sich schließlich erhängten, und in ähnlichen vorsichtigen Wendungen teilt er mit, daß der erste Geschäftsführer der Montanisten, Theodotus, zuletzt unter einer Ekstase hinauf zum Himmel gehoben und darauf vom „Geist des Irrtums" sterbend zur Erde geschleudert worden sei.

Nach dem Hinscheiden der ersten Propheten ist ein neuer Mann, Miltiades, Führer geworden, und unter ihm wurde die Bewegung offenbar kräftig fortgesetzt. Freilich ist im Lauf der mehr als 13 Jahre, die seit Maximillas Tod verflossen sind, kein neuer Prophet mehr aufgetreten, und ihre Weissagungen von den großen Umwälzungen, zu denen ihr Tod das Signal sein sollte, sind bisher so wenig in Erfüllung gegangen, daß im Gegenteil das Reich nicht nur vollkommenen Frieden nach außen gehabt hat, sondern daß sogar die Christen ungestört haben leben können. Aber doch dauert der Kampf beständig noch fort. So war der Verfasser neulich Teilnehmer einer großen mehrtägigen Disputation in Ancyra in Galatien, wo die Gefahr bestand, daß die Montanisten festen Fuß in der Gemeinde fassen sollten, und die eigentliche Veranlassung zu seiner Schrift war wohl eben eine Aufforderung an ihn und seinen Mitpresbyter Zoticus von Otrus von seiten

ihrer ancyranischen Kollegen, ein Memorandum abzufassen, das diese unter ihrer fortgesetzten Arbeit, sich den Montanismus vom Leibe zu halten, als Stütze gebrauchen könnten.

Wie schon aus dieser kurzen Uebersicht hervorgeht, ist der Verfasser kein Zeitgenosse des ersten Geschlechts der Montanisten. Mehr als 13 Jahre trennen ihn von dem Tod derjenigen der montanistischen Prophetinnen, die am längsten gelebt hat, und die halb referierende Art, wie er die erste Phase des Montanismus schildert, macht es unwahrscheinlich, daß er überhaupt irgendeine direkte Berührung mit dem Stifter des Montanismus und seinem nächsten Kreis gehabt hat. Von Anfang an kann er auf jeden Fall nicht dabei gewesen sein, da er nur durch andere Bescheid darüber weiß, wo und wie die Bewegung entstand.

Anderseits hat er offenbar die beste Gelegenheit gehabt, sich zuverlässige Nachrichten zu verschaffen. In dem Vorwort, womit er seine Schrift dem Avircius Marcellus widmet [4]), sagt er ausdrücklich, daß dieser ihn schon vor geraumer Zeit ersucht habe, gegen den Montanismus zu schreiben. Seine Kenntnis der Bewegung ist also keineswegs von neuem Datum. Und während der Ausarbeitung seiner Schrift hat er nicht nur von den mündlichen Berichten, die ihm sowohl aus dem Lager der Freunde als aus dem der Gegner zugeflossen sind, Gebrauch machen können, sondern er konnte auch eine Literatur benützen, worin beide Parteien repräsentiert waren. Nimmt man noch dazu, daß die vorsichtige Haltung, die er seinem Stoff gegenüber einnimmt, speziell gegenüber der aufkeimenden antimontanistischen Sagenbildung, deutlich zeigt, daß er sich zu den Nachrichten seiner Gewährsmänner nicht unkritisch gestellt hat, so bekommt man den bestimmten Eindruck, daß seine Schrift eine höchst wertvolle Quelle zur Geschichte des Montanismus sei, auch was die Periode be-

trifft, in welcher er nicht selbst persönlich am Kampf gegen ihn teilgenommen hat.

Wenn wir nun diese Fragmente den folgenden Erörterungen über die älteste Geschichte des Montanismus zugrunde legen, so geschieht dies unter anderem in der Absicht, im Lauf der Untersuchung unsern ersten Eindruck von der Zuverlässigkeit der Schrift bestätigt oder korrigiert zu haben.

II. Die phrygische Herkunft des Montanismus.

Den Montanismus und seine Anhänger nach dem Stifter der Sekte zu nennen, ist — wie schon bemerkt — etwas, worauf man erst verhältnismäßig spät gekommen ist. Benennungen wie *Οἱ Μοντανοί, Οἱ Μοντανισταί, sectator Montani, Montani dogma* begegnen uns erst im 4. Jahrhundert [5]), und sie haben in der Kirche nie allgemeine Geltung bekommen. Abgesehen von *Οἱ κατὰ Μιλτιάδην λεγόμενοι*, was wohl auf einen Montanistenführer geht, der nicht der ersten Zeit angehört, hat der Anonymus nur zwei Namen für den Montanismus: *Ἡ νέα προφητεία* und *Ἡ τῶν Φρυγῶν αἵρεσις*. Die letzte Benennung klingt allzu auffällig im Munde eines Verfassers, der selbst mitten in Phrygien wohnt, als daß sie seine eigene Erfindung sein sollte. Augenscheinlich benützt er hier die Bezeichnung, die unter seinen katholischen Lesern die gebräuchliche war, und er wird dadurch ein Zeuge, der nicht kann verworfen werden, für die Tatsache, daß man in Kleinasien unmittelbar nach dem Tode des ersten montanistischen Geschlechts die Phryger als die eigentlichen Träger der Bewegung angesehen hat.

Damit stimmt auch das überein, was die Fragmente uns sonst lehren. Von den Grenzländern zwischen Phrygien und Mysien soll die Bewegung ausgegangen sein. Davon breitet sie sich unter den Phrygern aus [6]). In dem phrygischen Apamea treffen sich die katholischen und montanistischen

Märtyrer. Von hier und von Comana an der phrygisch-pisidischen Grenze [7]) rücken die Bischöfe vor, um den Kampf aufzunehmen, und da es der Gemeinde in Ancyra schwer fällt, den montanistisch Gesinnten die Stange zu halten, so werden die zwei Presbyter aus dem phrygischen Pentapolis herbeigerufen.

Auf Phrygien als die Heimat des Montanismus deutet ferner alles hin, was wir sonst über die Bewegung von Leuten hören, von denen wir Grund haben zu glauben, daß sie über ihre Entstehung Bescheid gewußt. Noch in der ersten Zeit des Montanismus, um das Jahr 178, haben gallische Märtyrer, die einen Anlaß fanden, sich in den Streit zu mischen, sich schriftlich über die Sache an „die Brüder in Asien und Phrygien" gewandt [8]). Nicht lange nach dem Anonymus hat ein anderer Antimontanist Apollonius eine Schrift geschrieben, von welcher bedeutende Bruchstücke in Eusebs Fragmentsammlung aufgenommen sind [9]). Hier hören wir, daß die phrygischen Städte Pepuza und Tymium die heiligen Städte der Montanisten waren, um welche sich, wie schon Montanus selbst wünschte, alle scharen sollten, und wo die eine ihrer zwei Prophetinnen, Maximilla, wirkte [10]). Und wenn sein Zeitgenosse Serapion von Antiochia Freunde und Bekannte von der Verwerflichkeit des Montanismus überzeugen soll, so sendet er ihnen eine Schrift von Bischof Apollinarius aus dem phrygischen Hierapolis [11]) — einem Manne, den Euseb in der vordersten Reihe unter den Gegnern des Montanismus in der ersten Zeit der Bewegung nennt [12]).

Euseb selber, der augenscheinlich eine umfassende Kenntnis der antimontanistischen Literatur gehabt hat [13]), ist denn auch nicht im Zweifel darüber, wo das Hauptland des Montanismus zu suchen sei. Von dem Brief der gallischen Märtyrer sagt er, daß er geschrieben wurde, als der Montanismus noch im Begriff war, seine ersten Anhänger *περὶ τὴν Φρυγίαν* zu gewinnen [14]). In bezug auf das Hervorbrechen des Mon-

tanismus heißt es an einer andern Stelle, daß es „nach der Weise giftigen Gewürms sich *ἐπὶ τῆς Ἀσίας καὶ Φρυγίας* vorwärts schlich“ [15]). Und von der Schrift des Apollonius wird gesagt, daß sie verfaßt worden, als der Montanismus „noch in Phrygien blühte“ [16]). Dementsprechend gebraucht Euseb überall die oben genannte Bezeichnuug des Anonymus (*Ἡ τῶν Φρυγῶν αἵρεσις*) oder verwandte Namen (*Ἡ κατὰ Φρύγας αἵρεσις* oder *γνώμη*), und diese Weise, den Montanismus zu bezeichnen, ist nun — abgesehen von der Bezeichnung *Ἡ νέα προφητεία*, auf die wir später zurückkommen werden — bis zur Mitte des vierten Jahrhunderts alleinherrschend und nach dieser Zeit bei den Verfassern, welche die Bewegung erwähnen, bei weitem die allgemeinste [17]).

III. Montanus und „die Frauen“.

Wie der Anonymus nun unzweifelhaft recht hat, wenn er Phrygien als Heimat des Montanismus betrachtet, so hat er sicher auch festen Grund unter den Füßen, wenn er Montanus den Urheber „der Häresie der Phryger“ sein läßt. Auf jeden Fall hat er die Tradition auf seiner Seite.

Was zuerst den Apollonius betrifft, so wird freilich der Name des Montanus in den aufbewahrten Fragmenten nicht genannt. Aber Euseb, der sicher seine ganze Schrift vor sich gehabt hat, teilt mit, daß sie wie die Schrift des Anonymus eine Angabe des Zeitpunktes ihrer Abfassung enthalten habe, indem der Verfasser angebe, sie „40 Jahre, nachdem Montanus sein erheucheltes Prophetentum anfing“, geschrieben zu haben [18]). Es kann darum kaum bezweifelt werden, daß Euseb recht hat, wenn er den „neuen Lehrer“, dessen Ideen und organisatorische Wirksamkeit nach den Fragmenten die Grundlage für die Sekte bilden, mit Montanus identifiziert [19]).

Und daß die Auffassung des Anonymus und des Apollonius in der ältesten montanistischen Literatur die herrschende ge-

wesen ist, dafür haben wir ein indirektes Zeugnis in der Weise, wie Euseb überall Montanus an die Spitze der Grundleger des Montanismus stellt. Beständig spricht er von „Montanus und seinen zwei Prophetinnen (Pseudoprophetinnen)", und in Hist. eccl. 5. 3_4, wo die Frauen ausnahmsweise durch zwei Männernamen erstattet werden, wird Montanus zuvorderst in der Reihe genannt. Das völlig gleiche Verhältnis finden wir bei Tertullian [20]), in Hippolyts Philosophumena [21]), bei Firmilian von Cäsarea [22]) und bei Theodor von Heraclea [23]), während Ps. Tertullians Adv. haer. 7 und die Epistola Synodi Sardicensis [24]) sich damit begnügen, Montanus als Urheber der Sekte zu nennen. Cyril von Jerusalem hat somit nur die allgemeine Auffassung ausgedrückt, wenn er in die eigentliche Bezeichnung der Bewegung den Namen des Montanus aufgenommen hat, und Schwegler's Behauptung, Montanus sei nichts anderes als eine Sagenfigur, von dem Drange erschaffen, der Sekte einen bestimmten Begründer zu geben [25]), entbehrt in der älteren Ueberlieferung jeglicher Stütze [26]).

Neben Montanus stellt der Anonymus von Anfang an die zwei Frauen [27]). Daß diese eine ähnliche Stellung wie Montanus unter den Anhängern der Bewegung eingenommen haben, geht aus Hist. eccl. 5. 17_4 klar hervor. Auf sie wird sicher mit dem formelhaften Ausdruck „Montanus und die Frauen" [28]) hingedeutet, und aus Hist. eccl. 5. 17_4 (vgl. 5. 16_{13}) lernen wir, daß die eine von ihnen Maximilla hieß.

Von dieser Frau — der einzigen, die der Verfasser mit Namen nennt — wird, wie früher erwähnt, erzählt, daß ihr „Geist" Gegenstand eines Widerlegungsversuches gewesen, woran unter anderm Zoticus aus Comana teilnahm, daß aber ihre Anhänger mit Themiso an der Spitze sich dazwischen legten [29]). Vielleicht ist dies dieselbe Begebenheit, die Apollonius — nach Hist. eccl. 5. 18_{13} — erwähnt hat. Jedenfalls teilt Euseb mit, daß die Schrift des Apollonius einen Bericht darüber enthalten habe, daß Zoticus, „von dem auch der vorige Verfasser

(d. h. der Anonymus) spricht", versucht habe, Maximillas Geist, während sie in Pepuza prophezeite, zu widerlegen, darin aber von ihren Anhängern verhindert worden, und hiermit stimmt, daß auch Apollonius von einer hervorragenden Persönlichkeit unter den ersten Montanisten namens Themiso spricht, wenn er auch nicht erzählt, daß er bei dieser Gelegenheit zugegen gewesen.

Wie es sich nun auch damit verhalten mag, so kennt Apollonius also unter allen Umständen eine montanistische Frau, deren Name, Wirksamkeit und Stellung innerhalb der Bewegung so genau zu der Maximilla des Anonymus paßt, daß es — auch ohne Eusebs Anweisung — das einzig Vernünftige sein würde, die beiden zu identifizieren. Und die Berechtigung hierzu wird noch dadurch bestätigt, daß die Apollonius-Fragmente, außer Maximilla, nur noch eine montanistische Frau, Priscilla, nennen, die deutlich genug die andere der „zwei Frauen" des Anonymus ist. Es wird nämlich ausdrücklich gesagt, daß sie zu den „ersten Prophetinnen im eigentlichen Sinne" gehörte, und das Fragment, worin von ihr die Rede ist [30]), wird von Euseb auf eine solche Weise verwendet, die jeden Zweifel daran, was er aus der Schrift des Apollonius herausbekommen habe, ausschließt.

Der Anonymus und Apollonius sind also darin einig, daß die montanistische Bewegung außer ihrem eigentlichen Urheber von Anfang an von zwei Frauen, Maximilla und Priscilla, getragen wurde. Wenn wir später die religiösen Eigentümlichkeiten der Bewegung untersuchen, so werden wir die besondere Stellung dieser drei Persönlichkeiten bestätigt finden; vorläufig begnügen wir uns damit, auf Tertullian hinzuweisen. In De jejun. 1 beschuldigt er seine Gegner, den Montanismus abzuweisen, „nicht weil Montanus, Priscilla und Maximilla einen andern Gott verkündigen, auch nicht weil sie Jesus Christus verflüchtigen oder in einem anderen Punkt die Regel des Glaubens und der Hoffnung umstürzen, sondern ganz

einfach, weil sie lehren, daß man häufiger fasten solle, als man sich verheirate.“ Die Selbstverständlichkeit, mit der hier die drei Koryphäen geradezu mit dem Montanismus identifiziert werden, erlaubt keinen Zweifel an der Auffassung von ihnen in der montanistischen Tradition, die Tertullian repräsentiert [31]).

Die Tatsache, daß Maximilla — vielleicht weil die Prophezeiungen, die an ihren Tod geknüpft waren, nicht in Erfüllung gingen [32]) — nach der Zeit des Anonymus und des Apollonius gewiß bei manchen Kleinasiaten vor Priscilla in Schatten getreten ist, ändert natürlich nichts an dem Bild des ursprünglichen Verhältnisses [33]), ebensowenig wie die Bemerkung Eusebs Hist. eccl. 5. 3 4 („Montanus', Alcibiades' und Theodotus' Anhänger“) im Widerspruch mit dem steht, was er sonst beständig voraussetzt: daß Montanus, Maximilla und Priscilla die eigentlichen Träger des ältesten Montanismus seien [34]).

IV. Die Neue Prophetie.

Außer der Bezeichnung *Ἡ τῶν Φρυγῶν αἵρεσις* hat wie gesagt der Anonymus noch einen anderen Namen für den Montanismus. Er schreibt [35]): „Als ich neulich in Ancyra in Galatien war, traf ich die Gemeinde dort beschwatzt von dieser neuen „Prophetie“ — wie sie (selbst) sagen — oder richtiger, wie gezeigt werden wird, von dieser Pseudoprophetie.“ Und in Hist. eccl. 5. 16 14 heißt es von Theodotus, daß er eine Art *ἐπίτροπος τῆς κατ' αὐτοὺς* (d. h. den Montanisten) *λεγομένης προφητείας* sei. Die Montanisten haben also offenbar zur Zeit des Anonymus die Bewegung als „die Prophetie“ oder als „die Neue Prophetie“ bezeichnet. Diese letztere Bezeichnung finden wir in den Fragmenten des Briefes von Serapion an Caricus und Pontius wieder [36]), wie sie auch die einzige ist, die von dem Montanisten Tertullian benützt wird [37]). Während „Häresie der Phryger“ und ähnliche Bezeichnungen bei den Gegnern der Montanisten gewöhnlich waren, ist *Ἡ νέα προ-*

φητεία offenbar der eigene Name des Montanismus für die Bewegung, und wir stehen also hier einer autentischen Angabe gegenüber von dem, was nach der Meinung der eigentlichen Anhänger des Montanismus ursprünglich das wahre Wesen der Bewegung gebildet hat.

Der προφητεία der Montanisten stellen die Katholiker ihre ψευδοπροφητεία entgegen. Zum Verständnis dieses Gegensatzes ist es von Wichtigkeit zu bemerken, daß es dem Anonymus keinen Augenblick einfällt, die montanistischen Propheten als Charlatane zu betrachten. Der Bauernfänger in Gestalt des Propheten war ja sicher keine ungewöhnliche Erscheinung in den christlichen Gemeinden der damaligen Zeit [38]). Aber als Pseudopropheten in diesem Sinne haben der Anonymus und seine Anhänger Montanus und die Frauen nicht aufgefaßt. Niemand zweifelt daran, daß sie wirklich inspiriert waren; der Streit dreht sich um die Art der Inspiration. Das Problem: Der Montanismus, eine προφητεία oder ψευδοπροφητεία? umfaßt die Frage, ob die Inspiration der Propheten göttlicher oder dämonischer Herkunft sei. Für die Anhänger des Montanismus sind ihre Propheten Propheten Gottes. Ihr Auftreten ist Mtth. 23 34 verheißen, und ihre Gegner sind die dort genannten Prophetenmörder [39]), der Geist, der durch sie spricht, ist der „heilige Geist“ [40]), der „prophetische Geist“ [41]), den sie nach so legitimen christlichen Persönlichkeiten wie Quadratus und Ammia empfangen haben [42]). Ganz anders haben die Katholiker von Anfang an die Sache angesehen. Als Montanus in sündlichem Hochmut den „Widersacher“ bei sich eingelassen hatte und ein πνευματοφόρος geworden war, verstanden die Verständigen, daß er ein „Energumen“ sei, einer „der sich im Geist des Irrtums befand“. Deswegen schelten sie aus (ἐπιτιμᾶν) d. h.: sie nennen den Geist beim rechten Namen, so wie man es bei Energumenen zu tun pflegte [43]). Mit diesem „unechten“, „frechen“, „pseudoprophetischen“ Geist erfüllte der Teufel

später Maximilla und Priscilla [44]); er war es, der von jetzt an durch sie sprach, und mit ihm — nicht mit seinen Werkzeugen — hatte man es zu tun, wenn man den montanistischen Propheten begegnete [45]). Indem man nun seine Aussagen prüfte, kam man zu dem Resultat, daß sie *βεβηλοι* waren [46]). Darum wollten die Katholiker, wenn sie ihres Glaubens wegen vor's Gericht gestellt wurden, auch nichts mit den Märtyrern der Montanisten zu tun haben; sie wollten nicht *συγκαταθέσθαι τῷ διὰ Μοντανοῦ καὶ τῶν γυναικῶν πνεύματι* [47]).

Wie viele oder wie wenige der Einzelheiten in dieser Schilderung richtig sind, ist in diesem Zusammenhang gleichgültig; sie gibt unzweifelhaft ein korrektes Bild der Gegensätze in der Auffassung des Montanismus, wie sie schon im ersten Stadium der Bewegung zum Vorschein kamen. In keiner unserer Quellen findet sich denn auch nur die leiseste Andeutung einer andern Auffassung vom Problem des Montanismus. Auch Apollonius redet vom „Propheten" und den „ersten Prophetinnen"; er weiß, daß diese letzteren zu einem gewissen Zeitpunkt vom Geiste erfüllt wurden [48]), und seine Schrift — soweit wir sie kennen — ist eine lange Argumentation dafür, daß dieser Geist nicht der heilige Geist sei [49]). Apollonius sagt nicht ausdrücklich, daß es ein Dämon sei, der in den montanistischen Propheten hause. Um so deutlicher schreibt ein anderer alter Zeuge, Bischof Aelius aus Deultum in Thracien, in einer Notiz, die wir aus den Fragmenten von Serapions Brief an Caricus und Pontius kennen. Aelius schreibt: „Ich rufe Gott im Himmel zum Zeugen an, daß der selige Sotas aus Anchialos Priscillas Dämon austreiben wollte, die Heuchler aber erlaubten ihm es nicht" [50]). Auch Origenes weiß, daß die Geister, die durch „Phrygiens falsche Propheten" redeten [51]), *τὰ τῆς πλάνης πνεύματα καὶ τὰ δαιμόνια* waren [52]). Und wenn Firmilian von Cäsarea die Gültigkeit der Taufe der Montanisten ablehnt, so weist er darauf hin, daß es nicht „der Geist der Wahrheit, sondern des Irrtums"

sei, der in Montanus und Prisca wohne, und daß ihre Anhänger darum nicht „im Besitz von Christus“ gewesen sein können [53]). Der völlig gleichen Auffassung begegnen wir bei manchen andern kirchlichen Verfassern [54]), und gegen sie polemisiert Tertullian [55]).

V. Der Paraklet.

Die eigentlichen Träger der Inspiration sind sowohl bei dem Anonymus als bei den gleichzeitigen und späteren antimontanistischen Verfassern Montanus, Maximilla und Priscilla (Prisca). Daß sie eine Sonderstellung auch für ein montanistisches Bewußtsein eingenommen haben, ist nicht bloß aus Tertullians Aussprüchen (siehe oben Seite 9 f.) ersichtlich, sondern geht auch aus den höchst interessanten montanistischen Orakeln hervor, die von einer Reihe montanistischer und antimontanistischer Verfasser vom Anonymus bis zu Didymus von Alexandrien angeführt werden.

Der Montanismus hat nämlich nicht nur eine apologetische Literatur hervorgebracht — außer Tertullian werden ein anonymer Verfasser, der gegen Miltiades geschrieben hat [56]), und Proclus [57]) als Führer im Federkrieg für den Montanismus genannt — sondern auch eine Reihe heiliger Schriften [58]). Es sind die, welche der Codex Theodosianus unverzüglich verbrannt fordert als *scelerum omnium doctrinam ac materiam continentes* [59]). Eine andere Schrift mit dem Titel *Λόγος κατὰ Ἀστέριον Ὀρβανόν* wird schon beim Anonymus erwähnt, der ein Maximilla-Orakel daraus zitiert [60]), ja, Hippolyts Philos. 10_{25}, zusammengehalten mit 8_{19}, legt es nahe anzunehmen, diese „unzähligen“ Schriften, an die sie „sich vor den Evangelien halten“, seien in der Regel förmliche Orakelsammlungen gewesen. Und sowohl was den Anonymus, als was Tertullian und Epiphanius betrifft, wissen wir bestimmt, daß sie nach solchen Schriften zitieren [61]). Untersuchen wir diese

Orakel näher, so zeigt sich, daß sie alle — sofern sie nicht, wie häufig bei Tertullian, als Aussprüche des heiligen Geistes bezeichnet werden — einem der großen montanistischen Propheten zugeschrieben werden, ein sehr gewichtiges Zeugnis von der grundlegenden Bedeutung, die man eben den Aussagen dieser drei beigelegt hat [62]).

Aber sie waren nicht die einzigen Inspirierten innerhalb der ältesten montanistischen Kreise. Es ist von vornherein ganz unwahrscheinlich, daß die psychischen Phänomene, worin die Inspiration besteht, sich nur bei einigen wenigen Persönlichkeiten innerhalb der Bewegung gezeigt haben sollten, und unsere Quellen zeigen denn auch, daß dies nicht der Fall war. So setzt das Gerücht, das der Anonymus über den Tod des Theodotus mitteilt [63]), voraus, daß es weder mit seinen eigenen noch mit den Vorstellungen seiner Zeit von den Verhältnissen in der ältesten montanistischen Gemeinde streiten würde, wenn auch andere als die eigentlichen Propheten Ekstatiker gewesen wären. Und in Hist. eccl. 5. 3 4 geht Euseb davon aus, daß die Inspiration sich weiter gestreckt hat als zu dem Stifter und seinen nächsten Umgebungen.

Zur Beleuchtung des Unterschieds zwischen diesen mehr untergeordneten inspirierten Persönlichkeiten und den drei Propheten können wohl die Verhältnisse in der carthagischen Montanistengemeinde, welcher Tertullian angehörte, dienen. Auch dort fanden sich nämlich inspirierte Personen, und Tertullian nennt in De anima 9 eine solche visionäre *sororem apud nos*, die während des Sonntagsgottesdienstes oft *in spiritu* geriet. Von ihr heißt es: *Conversatur cum angelis, aliquando etiam cum domino, et videt et audit sacramenta, et quorundam corda dinoscit et medicinas desiderantibus submittit. Jam vero prout scripturae leguntur aut psalmi canuntur aut allocutiones proferuntur aut petitiones delegantur, ita inde materiae visionibus subministrantur. Forte nescio quid*

de anima disseruerамus, cum ea soror in spiritu esset. Post transacta sollemnia dimissa plebe, quo usu solet nobis renuntiare quae viderit (nam et diligentissime digeruntur, ut etiam probentur), inter cetera, inquit, ostensa est mihi anima corporaliter, et spiritus videbatur, sed non inanis et vacuae qualitatis, immo quae etiam teneri repromitteret, tenera et lucida et aerii coloris et forma per omnia humana.

Von dem, was bei den Zusammenkünften gesungen und gesprochen wurde, erhält sie also den Stoff zu ihren Visionen, welche auf diese Weise nur Bedeutung haben als bekräftigende Illustrationen zu dem, was man im voraus wußte. Darum untersucht man auch, wenn der Gottesdienst beendigt ist, ihre Visionen genau und prüft sie, d. h. man kontrolliert mit der rechten Lehre als Maßstab, ob sie vom heiligen Geist herstammen, indem es natürlich auch für die Frau selbst von der größten Bedeutung war, daß konstatiert wurde, ob dämonische Einflüsse beginnen sollten, sich geltend zu machen.

Eine ganz andere Stellung erkennt Tertullian Montanus und den zwei Prophetinnen zu: durch sie gibt der heilige Geist Offenbarungen, die eine Weiterführung von dem sind, was auch durch Christus und die Apostel geoffenbart war (die Theorie von der „vorschreitenden Offenbarung") [64]. Und darin ist — nach Tertullians Meinung — für ein christliches Bewußtsein nichts Anstößiges, indem der Geist, der durch sie spricht, der Paraklet des Johannesevangeliums sei [65] — eine Bezeichnung, die es ihm nicht einfällt von dem Geist zu gebrauchen, der die gewöhnlichen Mitglieder der Gemeinde inspiriert. Denn wohl ist der Paraklet der heilige Geist, aber der heilige Geist tritt bei den drei Propheten mit einer neuen Aufgabe auf, nämlich mit der einer Verbesserung der kirchlichen Disziplin. Die *regula fidei* braucht keine Verbesserung [66]; hier kann also höchstens von supplierenden Erläuterungen die Rede sein, z. B. in Betreff des Tausendjährigen Reiches [67]. Um so kräftiger greift er auf dem Gebiet der *disciplina et*

conversatio ein [68]). Hier verweigert er der Kirche die Erlaubnis, Sünden zu vergeben, die nach der Taufe begangen sind [69]), verlangt, daß die Jungfrauen den Schleier tragen sollen [70]), ordnet Fasten an [71]), verbietet die zweite Ehe [72]) und fordert zum Martyrium auf [73]) — Dinge, die, wenn sie auch mit den Anordnungen Christi und der Apostel nicht im Widerspruch sind, doch zum Teil über sie hinausgehen.

Es ist selbstverständlich, daß es auf keine Weise angeht, diese theologischen Entwicklungen in die ältesten montanistischen Gemeinden zurückzuverlegen. So nahe es auch für eine religiöse Neubildung von der Art des Montanismus die ihr nahes Verhältnis zum Christentum pointieren will, liegt, sich durch eine Hinweisung auf den Parakleten im Johannesevangelium [74]) zu legitimieren, so ist das Verhältnis nichtsdestoweniger dies, daß wir nicht einmal, was diese Idee betrifft, nachweisen können, daß sie von den ersten Montanisten stamme. Weder der Anonymus noch Apollonius wissen etwas davon, was entscheidend sein würde, wenn wir ihre Schriften vollständig hätten. Nun enthält Euseb freilich eine Notiz, daß der Montanismus „sich damit brüstete, daß Montanus der Paraklet sei, und daß seine weiblichen Anhänger, Priscilla und Maximilla, die Prophetinnen des Montanus geworden seien“ [75]), und aus dem Zusammenhang geht hervor, daß er an den ursprünglichen Montanismus denkt. Aber diese Mitteilung muß auf seine eigene Rechnung geschrieben werden, und ihr Wert ist mehr als zweifelhaft, indem sie der Parakletidee eine Gestalt gibt (Montanus = der inkarnierte Paraklet), worin sie freilich häufig bei den Bekämpfern des Montanismus vorkommt [76]), und möglicherweise auch, wie sie beständig voraussetzen, bei den Montanisten jener Zeit allgemein gewesen ist [77]), die aber ganz bestimmt der Sekte nicht ursprünglich angehört, in der man zwischen dem Geist und seinen Werkzeugen scharf unterschied [78]). Fällt aber das Zeugnis des Euseb vom Dasein der Parakletidee in den ältesten Mon-

tanistenkreisen weg, so bleibt von Zeugnissen, denen man geneigt sein könnte, entscheidende Bedeutung beizulegen, nur ein montanistisches Orakel zurück, das sich bei Didymus von Alexandrien vorfindet und in dem (der Geist in) Montanus sich für „den Vater, den Sohn und den Parakleten" erklärt [79]). Dieses Orakel findet sich auch in *Διάλεξις*, nämlich LABRIOLLE, Sources S. 97 $_{25}$ ff. und 103 $_{29}$ f., und an letzterer Stelle ist eben *ὁ παράκλητος* mit *τὸ ἅγιον πνεῦμα* erstattet, so daß wir der Möglichkeit gegenüberstehen, daß „der Paraklet" die eigene Auslegung des Verfassers von dem ursprünglichen „heiligen Geiste" sei [80]).

Aber selbst wenn man also nicht dartun kann, daß die ältesten Montanistgemeinden sich die Sonderstellung der drei Propheten innerhalb des Kreises der Inspirierten durch theologische Mittel klar zu machen suchten, so muß die Frage doch notwendigerweise nach und nach eine praktische Lösung gefunden haben, die nur in derselben Richtung wie die Paraklettheorien Tertullians kann gelegen haben. Wir müssen mit andern Worten bei den drei Stiftern des Montanismus eine religiöse Genialität voraussetzen, die ihren Aussprüchen früh eine autoritative Stellung verschafft hat, vor der sich alle kleineren Geister beugen mußten.

VI. Prophetie oder Pseudoprophetie?

Worauf beruht es nun, daß man nicht nur in montanistischen, sondern auch in antimontanistischen Kreisen es ohne weiteres als gegeben betrachtet, daß die Neuen Propheten wirklich inspiriert waren? Der Grund kann nur der gewesen sein, daß die ekstatische Form, in der die neue prophetische Bewegung von vornherein auftritt, nach der Auffassung der damaligen Zeit ein vollgültiger Beweis dafür war, daß übernatürliche Kräfte in Wirksamkeit seien. Von montanistischer Seite hat man behauptet, daß das Delirium des Ekstatikers

eine notwendige Folge davon sei, daß der heilige Geist ihn in Besitz genommen habe, während man von antimontanistischer Seite die Ekstase als einen Wahnsinn betrachtet hat, der von den Dämonen stammte.

Der Anonymus gibt uns in seiner Schrift drei wertvolle Aufschlüsse über die Ekstasen der montanistischen Propheten. In H. e. 5. 16 7 wird der erste ekstatische Anfall von Montanus erwähnt, der ihn zum Propheten machte. Es wird erzählt, daß er „vom Geiste besessen wurde (*πνευματοφορηθῆναι*), plötzlich in Begeisterung (*κατοχή*) und Ekstase (*παρέκστασις*) kam, zu rasen (*ἐνθουσιᾶν*) und zu sprechen (*λαλεῖν*) und sonderbare Worte auszustoßen (*ξενοφωνεῖν*) begann, indem er nämlich auf eine Weise prophezeite, die der ursprünglichen, kirchlich überlieferten und ererbten Art widerstritt“ [81]). — An einer andern Stelle (H. e. 5. 17 2 f.) gibt er eine mehr allgemeine Schilderung vom Auftreten des Pseudopropheten. Hier unterscheidet er zwischen zwei Stufen in der prophetischen Ekstase: Der Ekstatiker beginnt *ἐξ ἑκουσίου ἀμαθίας* und schließt *εἰς ἀκούσιον μανίαν ψυχῆς*. — Und endlich bringt er in 5. 16 17 ein montanistisches Orakel, wo der Geist, der durch Maximilla spricht, erklärt, daß er *῾ρῆμα καὶ πνεῦμα καὶ δύναμις* sei.

Vergleichen wir das Bild, das wir hier von den montanistischen Propheten erhalten, mit der bekannten Beschreibung des Celsus von dem Prophetentypus, mit dem er ungefähr gleichzeitig [82]) in Phönizien und Palästina Bekanntschaft gemacht hat, so zeigt es sich, daß die Beobachtungen der beiden Verfasser genau übereinstimmen [83]). Auch Celsus kennt die zwei Stufen: die Ekstase beginnt damit, daß die Propheten *κινοῦνται ὡς θεσπίζοντες*. Auf diesem Stadium ist die Rede des Geistes noch verständlich, und er präsentiert sich wie in den montanistischen Orakeln als *θεός*, *θεοῦ παῖς* oder *πνεῦμα θεῖον*. Aber bald geht die Ekstase in das über, was der Anonymus *ἀκούσιος μανία ψύχης* nennt: die Worte des Ekstatikers

werden ἄγνωστα καὶ πάροιστρα καὶ πάντῃ ἄδηλα — also völlig der gleiche Zustand, in den Montanus versetzt wird. Daß es Montanisten oder nur Christen sein sollen, die Celsus hier speziell vor Augen hat [84]), ist nun freilich nicht nur unwahrscheinlich aus inneren Gründen [85]), sondern läßt sich auch kaum mit den Celsus-Stellen bei Origenes I 50 und 57 vereinigen, wo offenbar an denselben Prophetentypus gedacht ist, der später ausführlich beschrieben wird [86]). Aber so viel zeigt die Schilderung des Celsus auf jeden Fall, daß die Beschreibung des Anonymus gerade aus dem Leben herausgegriffen ist.

In dieses ganze Milieu passen nun auch die neulich besprochenen Orakel, welche die montanistische Tradition den drei großen Propheten zuschreibt, vortrefflich hinein. Während der Ekstase ist es nicht mehr der Mensch selbst, sondern das fremde Geisteswesen, das seinen Leib in Besitz genommen hat, welches das Subjekt für die Aussprüche des Ekstatikers ist. So auch bei einer Reihe von Orakeln. Besonders deutlich ist L. 5 [87]), das uns zugleich einen interessanten Einblick in den ekstatischen Zustand gibt: „Siehe, der Mensch ist wie eine Leier, und ich schlage sie wie ein Plektrum. Der Mensch schläft, und ich wache. Siehe, der Herr ist es, welcher die Herzen der Menschen aus der Fassung bringt (ἐξιστάνων) und den Menschen (neue) Herzen gibt.“ In andern Orakeln erklärt der Geist sich — wie in dem oben zitierten aus der Sammlung des Ast. Urbanus (L. 12) — ausdrücklich für die Gottheit selbst. Das gilt nicht nur von dem früher besprochenen Orakel aus Didymus' De trinitate und dem Dialog (L. 3), sondern auch von L. 1 und L. 2. Und was endlich die sechs Orakel betrifft, die bei Tertullian aufbewahrt sind (L. 6—9; 15—16), so hindert uns nichts, anzunehmen, daß der Geist auch ursprünglich als der Redende in ihnen gemeint sei.

Und dazu kommt nun, daß wir mit Sicherheit wissen, daß gerade die Ekstase eine Hauptrolle in der Diskussion zwischen den Montanisten und ihren Gegnern gespielt hat, in-

dem man in der eigentlichen Form der Inspiration der Neuen Propheten einen entscheidenden Beweis für ihren dämonischen Charakter gesehen hat. Bevor der Anonymus schrieb, war der Gegenstand wenigstens zweimal in der polemischen Literatur behandelt, indem der Anonymus selbst mitteilt, daß er als Quelle eine montanistische Entgegnung der „Schrift des Miltiades" benützt habe, „in der er beweist, daß ein Prophet in Ekstase nicht reden darf"[88]). Welche Beweise Miltiades ins Feld geführt hat, erzählt der Anonymus nicht, aber es sind wohl dieselben gewesen, an die der Anonymus etwas später in seiner Schrift denkt, wo er die zwei Stadien der Ekstase schildert; „auf diese Weise" — fügt er hinzu — „können sie nicht beweisen, daß irgendein Prophet weder in dem Alten noch in dem Neuen Testament begeistert worden ist (*πνευματοφορηθῆναι*)"[89]). Der Anonymus selbst begnügt sich damit, auf jeden Fall in den aufbewahrten Fragmenten, eben nur Beispiele verschiedener christlicher Propheten und Prophetinnen zu nennen (Agabus, Judas, Silas, die Töchter des Philippus, Ammia und Quadratus)[90]). Spätere Verfasser sind näher auf die Sache eingegangen. Ob Apollonius zu ihnen gehört hat, wissen wir nicht; in den Fragmenten sind es andere Kennzeichen der pseudoprophetischen Natur des Montanismus, die hervorgezogen werden. Dafür hat Tertullian dem Ekstasenproblem eine ganze Schrift gewidmet. Leider ist De ecstasi verloren gegangen, aber Adv. Marcionem IV 22 gibt uns unzweifelhaft einen Einblick in das, wovon es gehandelt hat. Hier wird der Bericht von der Verklärung auf dem Berg hervorgezogen und besonders der Zug, daß Petrus „nicht wußte, was er sagte", als er Jesus vorschlug, dort oben Hütten zu bauen (Luk. 9_{33}). *Quomodo nesciens?* — fragt Tertullian — *utrumne simplici errore an ratione, qua defendimus in causa novae prophetiae gratiae ecstasin, id est amentiam, convenire?* Letzteres ist das Richtige; „denn wenn der Mensch

mit dem Geist erfüllt wird, besonders wenn er Gottes Herrlichkeit schaut, oder wenn Gott durch ihn spricht, so muß er notwendig den Gebrauch seiner Sinne verlieren, indem er von der göttlichen Kraft beschattet wird. *De quo cum inter nos et psychicos* (d. h. den Katholikern) *quaestio est, interim facile est amentiam Petri probare*".

Hier tritt der Kern in der antimontanistischen Polemik klar zutage: Es ist das charakteristisch Ekstatische selbst, dies, daß der Ekstatiker völlig von Sinnen geht, worüber man sich ärgert; das ist es, was zeigt, daß es nicht der heilige Geist sei, der in ihm wohne. Gegen diese Behauptung haben die Montanisten anerkannte Gottesmänner ausgespielt, und die Diskussion ist zu einem Streit um Schriftstellen geworden — einem Streit, der von beiden Seiten mit den Willkürlichkeiten in der Auslegung der Schrift geführt worden, von denen man meinte, sie allein seien mit dem göttlichen Charakter ihrer Inspiration übereinstimmend.

Den vollständigsten Eindruck dieser Debatte erhalten wir bei Epiphanius (Pan. 48), der in diesem Punkt wieder zeigt, daß er mit altem, wertvollem Material arbeitet. Das Kapitel wird mit einigen chronologischen Aufschlüssen eingeleitet, denen eine Reihe von Bemerkungen über die Rechtgläubigkeit der Montanisten folgt. Vergleichen wir diese Bemerkungen mit den entsprechenden bei Filastrius, Haer. 49, so zeigen sich so genaue Uebereinstimmungen sowohl in reeller als in formeller Beziehung, daß jeder Zweifel an einem Abhängigkeitsverhältnis ausgeschlossen ist. Da nun Filastrius später als Epiphanius geschrieben hat, so sind nur zwei Erklärungen möglich: entweder hat Filastrius den Epiphanius benützt, oder auch sind beide von derselben Quelle abhängig. Es ist möglich, daß die erstgenannte Erklärung in andern Fällen, wo Filastrius und Epiphanius übereinstimmen, naheliegt; hier ist sie kaum annehmbar. Blättern wir nämlich bei Epiphanius weiter vorwärts bis zum Beginn von § 14,

so treffen wir hier noch einige Notizen, die mit Filastrius enge Berührung haben:

Epiphanius.	Filastrius.
Τιμῶσι δὲ οἱ τοιοῦτοι καὶ τόπον τινὰ ἔρημον ἐν τῇ Φρυγίᾳ, Πέπουζάν ποτε καλουμένην πόλιν, νῦν δὲ ἠδαφισμένην, καί φασιν ἐκεῖσε κατιέναι τὴν ἄνωθεν Ἱερουσαλήμ. Ὅθεν ἐκεῖ ἀπερχόμενοι μυστήριά τινα ἐπιτελοῦσιν ἐν τῷ τόπῳ καὶ ἁγιάζουσιν [*ἑαυτούς*], *ὡς ὑπολαμβάνουσιν . .*	Hi mortuos baptizant, publice mysteria celebrant, Pepuzam villam suam, quae sic dicitur in Frigia, Hierusalem appellant, ubi Maximilla et Priscilla et ipse Montanus vitae tempus vanum et infructuosum habuisse dinoscuntur. Ubi et mysterium cynicon et infantis execranda celebratur impietas . . . . .

Will man nicht annehmen, daß Filastrius über all das Dazwischenliegende bei Epiphanius hinweggelesen und erst wieder die Feder gebraucht habe, als er zu § 14 gelangte, so wird man also genötigt, die andere Möglichkeit zu wählen, daß beide nach derselben Quelle geschrieben haben — nämlich sehr wahrscheinlich nach Hippolyts (verlorenem) Syntagma [91]).

Diese Annahme wird nun noch durch eine nähere Untersuchung des Abschnittes bei Epiphanius, der uns hier besonders interessiert, bekräftigt. Durchliest man nämlich §§ 1 b bis 13, so zeigt sich, daß diese Stücke sachlich ganz nahe zusammengehören, indem sie im Gegensatz zu den Umgebungen eine ausführliche theologische Diskussion enthalten, wo die Argumentation vollständig darauf ausgeht, zu zeigen, daß die Propheten des Montanismus Pseudopropheten seien. Der Inhalt des Abschnittes kann so disponiert werden:

Die garantierten Charismen der Kirche im Gegensatz zu der dämonischen Inspiration der Montanisten (§ 1 b). Beweis: 1. ihre Charismen haben nach Maximillas Tod aufgehört; 2. Maximillas *συντέλεια* ist ausgeblieben, und den Zeitpunkt ihres eigenen Todes kannte sie nicht (§ 2).

Das Hauptthema wird aufgestellt: Die Propheten der Montanisten sind Pseudopropheten, was aus einer Vergleichung

der montanistischen Prophetie mit der Prophetie im Alten und Neuen Testament hervorgeht:

„Die Parakoluthese" bei den Propheten im Alten Testament (Moses, Jesaja, Hesekiel, Daniel) im Gegensatz zu dem ekstatischen Zustand bei den montanistischen Propheten (das Orakel von der Leier und vom Plektrum) (§ 3—4 a).

Exkurs: Durchgehung der Formen der verständigen Ekstase im Alten und Neuen Testament (Ekstase des Schlafes [Gen. 2_{21}], Ekstase des Staunens [Ps. 15_{11} und Petrus in Act. 10_{9}ff.], Ekstase der Furcht [Gen. 15_{13}]) mit ausführlicher Widerlegung der Montanisten, die sich auf die genannten Schriftstellen berufen haben (§ 4 b—7).

Das Hauptthema wird wieder mit einer Auseinandersetzung über die Prophetie im Neuen Testament aufgenommen. Auch hier herrscht „die Parakoluthese", und die Prophezeiungen sind in Erfüllung gegangen (Die Jünger nach der Himmelfahrt, Petrus in Act. 10_{9}ff., Agabus, Die Propheten in Antiochien usw.) (§ 8).

Exkurs im Anschluß an 1. Tim. 4. über die Auffassung der Kirche und der Ketzer von der Ehe, speziell der zweiten Ehe (§ 9).

Abschließende Hinweisung auf das Hauptthema von § 3 (§ 10 a).

Durchgehung von fünf montanistischen Orakeln, die alle entweder durch direkte Nichtübereinstimmung mit der Schrift oder auf andere Weise dartun, daß sie von Pseudopropheten herstammen (§ 10 b—13).

Daß Epiphanius nicht von selbst darauf gekommen, eine so eingehende Diskussion mit dem Montanismus zu beginnen, ist ohne weiteres einleuchtend. Wenn er so ausführlich auf Fragen eingeht, die zu seiner Zeit alle Aktualität verloren hatten, so kann der Grund nur darin liegen, daß ihre Behandlung schon in den Quellen vorlag, aus denen er schöpft, und

wo wohl auch die Sammlung montanistischer Orakel, die am Anfang von § 10 [92]) erwähnt wird, schon benützt war. Am meisten würde es zusagen, wenn man ohne weiteres allen Stoff in § 1 b—13 auf Hippolyts Syntagma beziehen könnte. Gegen ein solches Vorgehen spricht indessen unter anderem, daß der Stoff bestimmt den Eindruck macht, von mehreren Stellen hergeholt zu sein [93]). Aber selbst wenn wir nicht mit Sicherheit konstatieren können, wie alt der Abschnitt ist, so besteht doch wie gesagt kein Zweifel daran, daß er uns auf eine Zeit zurückführt, da die Frage, welche Stellung man zu den montanistischen Propheten einnehmen solle, noch nicht eine solche nach der rechten Lehre war, sondern da der Streit sich beständig um die ursprüngliche Hauptfrage drehte: deuten die ekstatischen Zustände des Montanismus darauf hin, daß der Montanismus von Gott sei, oder tun sie es nicht? Dies lehrt uns aufs neue, daß es beständig der eigentliche Kernpunkt der Ekstase war, das, was der Gewährsmann des Epiphanius in Gegensatz zu der *παρακολούθησις* der göttlich Inspirierten stellt, worum gekämpft wurde, und dies führt uns in eine weitläufige exegetische Debatte teils über eine lange Reihe von Schriftstellen, welche die Vorkämpfer des Montanismus zur Verteidigung ihres Standpunktes ins Feld führten, teils über solche Aussprüche im Alten und Neuen Testament, die nach antimontanistischer Auffassung sich dazu eigneten, zu beweisen, daß die wahren Propheten selbst auf den Höhepunkten der Inspiration beständig den vollen Gebrauch ihrer Vernunft hätten.

Im „Dialog" findet sich nicht die leiseste Spur einer Diskussion über das Problem der Ekstase. Dies ist auffallend, weil Didymus, der zweimal auf den Gegenstand zu reden kommt [94]), sonst den größten Teil seiner Darlegungen aus dieser Schrift schöpft [95]). Woher hat er diesmal seinen Stoff? Zweifellos von Epiphanius:

1. Die Verhandlungen drehen sich genau um dasselbe wie bei Epiphanius;
2. dessen Lieblingsausdruck *παρακολουθεῖν* wird auch beständig von Didymus angewandt;

3. der Fall mit Petrus in Act. 10., der zweimal bei Epiphanius erwähnt wird, ist das Hauptbeispiel bei Didymus[96]);

4. auch Didymus diskutiert die verschiedenen Bedeutungen des Wortes Ekstase [97]).

VII. Theologie.

Wenden wir uns nun von der Form der ältesten montanistischen Verkündigung zu ihrem Inhalt, so ist sogleich auffallend, daß weder der Anonymus noch Apollonius mit einem Wort den theologischen Standpunkt des Montanismus erwähnen. Beide suchen darzutun, daß die Propheten des Montanismus Propheten des Teufels seien, der Anonymus, indem er namentlich auf die Unchristlichkeit ihrer Ekstasen hinweist, Apollonius besonders, indem er den moralischen Wandel von ihnen und ihrer nächsten Umgebung, sowie ihre ganze Lebensführung angreift; aber keiner von ihnen erhebt die Beschuldigung gegen sie, die in den Augen ihrer Zeitgenossen der beste Beweis für den dämonischen Charakter ihrer Inspiration gewesen wäre: die Beschuldigung wegen Ketzerei. Und was mehr ist: wir können ruhig davon ausgehen, daß auch die verlorenen Partien der zwei antimontanistischen Schriften so was nicht besprochen haben; Eusebius würde in dem Fall nicht unterlassen haben, es zu erwähnen.

Wir irren darum wohl kaum, wenn wir annehmen, der älteste Montanismus habe in dogmatischer Beziehung seiner Zeit keinen Anstoß bereitet. Und diese Annahme wird uns auf mannigfache Weise bestätigt.

Hippolyt erklärt ausdrücklich, daß die Montanisten „wie die Kirche sich zu dem Vater als zu dem Gott und Schöpfer des Universums und zu dem Zeugnis bekennen, welches das Evangelium von Christus ablegt", selbst wenn „einige von ihnen sich der Ketzerei der Noëtianer angeschlossen haben und sagen, daß der Vater selbst der Sohn sei und daß er es sei, der geboren sei, gelitten habe und gestorben sei" [98]).

Bei Firmilian von Cäsarea sehen wir denn auch, daß wenn die Kleinasiaten auf der Synode in Iconium (cirka 230) ihre Taufe verwarfen, dies eigentlich geschah, trotzdem „sie (d. h. die Montanisten) denselben Vater und Sohn wie wir anzuerkennen scheinen“ [99]).

Auch Epiphanius sagt ganz unumwunden, daß sie nicht nur völlig orthodox hinsichtlich ihrer Stellung zur Schrift seien, sondern, daß sie auch „in Uebereinstimmung mit der heiligen katholischen Kirche vom Vater, Sohn und heiligen Geiste denken“ [100]). Letztere Bemerkung ist von besonderem Interesse, weil die Dreieinigkeitslehre der Montanisten — auf die wir bald zurückkommen werden — nach dem Maßstab des Epiphanius und seines rechtgläubigen Zeitalters kaum orthodox genannt werden kann. Die Stelle geht also auf eine ältere Quelle zurück [101]), die dadurch ein neues Zeugnis dafür wird, daß der Montanismus ursprünglich als theologisch unangreifbar angesehen wurde.

Die antimontanistische Polemik, mit der wir durch Tertullians Schriften Fühlung haben, dreht sich denn auch nie um theologische Probleme im engeren Sinne. Der Streit dreht sich um praktische Fragen, und Tertullian kann augenscheinlich ganz unangefochten entwickeln, wie die Kompetenz des „Parakleten“ auf dem praktischen, nicht auf dem theologischen Gebiet liege [102]).

Aber je nachdem wie sich die kirchliche Dreieinigkeitslehre in der Richtung des großen Paradoxes: Monotheismus und Tritheismus entwickelt, gerät der Montanismus in Konflikt mit der herrschenden Theologie. Schon Hippolyt berichtete ja, daß ein Teil von den Montanisten nicht unbeeinflußt von Noët war, d. h. daß sie eine konsequente Durchführung des Monotheismus in bezug auf die Lehre von Christus versuchten („Monarchianismus“), nicht — wie man ursprünglich getan — dadurch daß sie in ihm nur einen Menschen sahen, in dem die göttliche Kraft Wohnung genommen hatte („dynamischer

Monarchianismus"), sondern im Gegenteil, indem man ihn mit dem Vater identifizierte, ihn zu einer Erscheinungsform für ihn machte („modalistischer Monarchianismus"). Und die Beschuldigung wegen Anschlusses an die Irrlehrer dieser Art (Sabellius und Marcellus von Ancyra) ist es nun, die beständig gegen den Montanismus gerichtet wird [103]). Wir lernen aus diesen Beschuldigungen, nach welcher Seite der Montanismus in theologischer Beziehung natürlich neigte, und wir erhalten dadurch einen Fingerzeig, von welcher Beschaffenheit die dogmatischen Voraussetzungen des ältesten Montanismus gewesen sind.

Ein positives Zeugnis dafür, daß der Montanismus wirklich die modalistisch gefärbten Anschauungen seiner Zeit und seines Landes teilte, haben wir endlich in den montanistischen Orakeln. Nur mit dem Modalismus als Hintergrund wird verständlich, daß es bald der Vater [104]), bald der Sohn [105]), bald der Geist ist [106]), der durch den Propheten spricht. Die naive Weise, wie die Identität zwischen ihnen zum Ausdruck kommt [107]), zeigt klar, daß die Orakel im großen ganzen einer Zeit angehören, da der Kampf zwischen dem Modalismus und der Hypostasenlehre noch nicht begonnen hatte.

Es ist von vornherein nicht sehr wahrscheinlich, daß eine ausgeprägt prophetische Bewegung wie der älteste Montanismus sich für weitergehende dogmatische Spekulationen interessiert haben sollte. Aber unter allen Umständen vermissen wir zuverlässiges Material, um zu konstatieren, auf was sie evtl. hinausgingen. Unsere einzige Quelle ist hier Tertullian. In Adv. Prax. 2 hat er — im Gegensatz zu dem weitgehenden Modalismus des Praxeas — seine Theorie von der göttlichen *οἰκονομία* entwickelt, d. h. von der Dreieinigkeitslehre, die später zur orthodoxen Kirchenlehre erhöht wurde [108]). Zu wiederholten Malen scheint er sagen zu wollen, daß er diese Theorie vom „Parakleten" habe [109]), aber an keiner der Stellen ist es ganz klar, ob er wirklich die montanistischen Propheten selbst für ihren eigentlichen Urheber ansehe, oder ob er bloß meine, sie sei unter Einwirkung des „Parakleten" entstanden.

Klarer sind seine Aussagen an der bekannten Stelle, wo er das Verhältnis zwischen dem Vater und dem Sohn anschaulich zu machen sucht: *Protulit enim Deus sermonem, quemadmodum etiam para-*

cletus docet, sicut radix fruticem et fons fluvium et sol radium [110]). Von dieser christologischen Auffassung meint er also augenscheinlich, daß sie direkt auf den „Parakleten" zurückgehe. Ob er recht hat, vermögen wir gar nicht zu entscheiden, aber an und für sich scheint nichts im Wege zu sein, daß sie sogar in derselben Formulierung in der montanistischen Literatur könne vorgelegen haben, die Tertullian gekannt und benützt hat.

VIII. Eschatologie.

Euseb leitet eines der Anonymus-Fragmente mit folgender Bemerkung ein: „Im selben Buch sagt er (der Anonymus) dann noch mehr, um die falschen Prophetien der Maximilla zu widerlegen. Gleichzeitig gibt er an, wann er schrieb, und erinnert sich an diejenigen Vorhersagungen von ihr, worin sie prophezeit, daß Kriege und Aufruhr kommen sollen — Aussagen, deren lügenhaften Inhalt er mit diesen Worten berichtigt: . . . ." Und nun folgt das eigentliche Fragment, das uns nähere Erläuterungen über diese Prophezeiungen gibt: „Und nicht wahr, ist nicht auch diese Lüge aufgedeckt worden? Denn mehr als 13 Jahre sind vorläufig vergangen, seitdem das Weib starb, und noch hat die Welt keinen Krieg erlebt, weder einen besonderen, noch einen allgemeinen; ja selbst die Christen haben durch Gottes Barmherzigkeit immer Frieden gehabt" [111]).

Was hinter diesen Vorhersagungen liegt, wird nicht ausdrücklich gesagt, es liegt aber nahe, sie auf dem Hintergrund der Vorstellungen von den Vorzeichen des nahe bevorstehenden Weltuntergangs, wie sie in der damaligen Zeit vorhanden waren, zu sehen — Begebenheiten, die Maximilla nach dem Fragment in diesem Fall in nahe Beziehung zu ihrem Tod gesetzt zu haben scheint. Damit stimmt nun aufs beste eines der Maximilla-Orakel bei Epiphanius überein, worin sie sich selbst als die letzte Prophetin und ihren Tod als das Signal zum Anbruch des „Abschlusses" bezeichnet [112]). Wir haben also Grund zu vermuten, daß wir hier an einem wichtigen Punkt in der ältesten montanistischen Verkündigung stehen

— um so mehr, als Vorstellungen dieser Art vorzüglich zu ihrem ausgeprägt religiösen Charakter passen und uns eine völlig befriedigende Erklärung des Anhanges geben, den sie offenbar in weiten Kreisen fand.

Unter diesen Umständen erhalten die Nachrichten über die Betrachtung der Montanisten von der Stadt Pepuza ein ganz besonderes Interesse.

In den Quellen zur Geschichte des Montanismus spielt diese kleine phrygische Stadt [113]) eine auffallend hervorragende Rolle. Hier läßt Epiphanius die Sekte ihre Mysterien feiern [114]) und Christi Wiederkunft erwarten [115]); ihre Patriarchen setzt Hieronymus obenan im Rang innerhalb des montanistischen Klerus [116]); nach ihr führen die Montanisten den Namen Pepuzianer [117]), und hier „haben Maximilla, Priscilla und Montanus ihre leere und unfruchtbare Lebenszeit zugebracht“ [118]). Diese letzte Mitteilung finden wir bei Augustin wieder, der sie mit einer anderen Nachricht verbindet. Er schreibt: „Einige sagen, dieses Pepuza sei keine Stadt, sondern das Dorf (villa) des Montanus und seiner Prophetinnen Prisca und Maximilla, gewesen, und darum, weil sie dort lebten, habe sich die Stadt verdient gemacht, Jerusalem genannt zu werden“ [119]).

Daß Pepuza unter den Montanisten den Namen Jerusalem führte, ist nun allerdings eine sehr alte Tradition, die unter anderem von Augustin über Epiphanius bis zurück auf Hippolyts Syntagma verfolgt werden kann [120]). Aber daraus folgt natürlich nicht, daß Augustins Gewährsmänner das Rechte getroffen haben, wenn sie meinen, der Name sei der Stadt von dankbaren Montanisten als eine Art Ehrenbezeugung gegeben worden, weil sie die drei großen Propheten beherbergt hatte. Im Gegenteil haben wir Grund zu glauben, daß viel bedeutungsvollere Vorstellungen dahinterliegen. Wenn wir Apollonius glauben dürfen, so hat nämlich schon

Montanus der Stadt ihren Beinamen gegeben. In einem der Fragmente wird es dem Propheten zur Last gelegt, daß er „Pepuza und Tymium Jerusalem nannte und wollte, daß man sich von allen Orten dort sammle“ [121]). Dieser Satz leitet unwillkürlich den Gedanken auf die Vorstellungen vom Abschluß des Weltlaufs mit einem irdischen Reich der Herrlichkeit hin, Vorstellungen, die gerade unter den kleinasiatischen Christen der damaligen Zeit allgemein waren. In derselben Richtung werden wir geführt, wenn wir aus einer Notiz bei Euseb erfahren, daß Apollonius in seiner Schrift „Zeugnisse aus der Offenbarung des Johannes benutzt hat“ [122]). Apollonius ist also wohl selbst „Chiliast“ gewesen, und die Vermutung liegt nahe, daß er von der Johannesapokalypse aus die Kataphryger zu widerlegen suchte, wenn sie „das neue Jerusalem“ in Phrygien lokalisieren wollten. Eine wertvolle Stütze für die Annahme, Apollonius habe nicht unrecht gehabt, wenn er den ältesten Montanisten Vorstellungen dieser Art zuschrieb, haben wir endlich in einer Stelle bei Epiphanius [123]), wo er offenbar die montanistische Tradition selbst benützt. Es heißt hier: „Diese Quintillianer oder Priscillianer erzählen, daß in Pepuza Quintilla oder Priscilla — welche von ihnen kann ich nicht bestimmt sagen — daß aber, wie gesagt, eine von ihnen sich in Pepuza zum Schlafen hinlegte, und daß Christus zu ihr kam und mit ihr auf folgende Weise schlief, wie dieses irregeleitete Weib erzählt: In Gestalt einer Frau, in ein glänzendes Gewand gekleidet, kam Christus zu mir und goß (*ἐνέβαλεν*) mir die Weisheit ein und offenbarte mir, daß diese Stätte heilig sei und daß Jerusalem hier vom Himmel herniederkommen solle.“ In dieser Schilderung, die so unmißverständliche Züge davon trägt, eine authentische Beschreibung der ekstatischen Selbsterlebnisse einer visionären Frau zu sein, haben wir unzweifelhaft die chiliastischen Erwartungen des ältesten Montanismus ausgedrückt.

Und dieses Resultat hat große Bedeutung für unsere Beurteilung von Tertullians Verhältnis zum kleinasiatischen Montanismus und dadurch für seine Brauchbarkeit als Quelle zur ältesten Geschichte des Montanismus. Denn wohl war Tertullian Chiliast, aber in den zahlreichen Schriften aus seiner montanistischen Periode wird Pepuza überhaupt nicht genannt, und es findet sich auch nicht die leiseste Spur davon, daß er etwas von einer Stadt gekannt hat, die den Montanisten heilig war oder gar eine Rolle in ihren eschatologischen Erwartungen spielte. Und nicht genug damit. In Adv. Marc. III 24 bekennt Tertullian sich zum Glauben an ein Jerusalem, das vom Himmel herniederkomme, zu einem tausendjährigen Reich, das hier auf Erden aufgerichtet werden solle, nachdem die Toten auferstanden sind, aber bevor sie gen Himmel fortgeführt werden *(ante caelum ... post ressurrectionem)*. Von dieser *civitas caelestis*, von der Paulus Gal. 4_{26} und Phil. 3_{20} gesprochen hat, heißt es: *Hanc et Ezechiel novit et apostolus Johannes vidit et qui apud fidem nostram est novae prophetiae sermo testatur, ut etiam effigiem civitatis ante repraesentationem ejus conspectui futuram in signum praedicarit.* Und diese Vorhersagung ist neulich unter dem Zug nach dem Orient in Erfüllung gegangen. Es ist nämlich ein Faktum, das auch die Heiden bezeugen, daß in Judäa jeden Morgen früh 40 Tage nacheinander eine Stadt vom Himmel herunterhing. Nach und nach, wie es Tag wurde, wurden die Umrisse der Mauern ausgewischt, und aus der Nähe war keine Stadt mehr zu sehen.

Tertullian bestätigt also hier, daß sich bei den montanistischen Propheten chiliastische Vorstellungen geltend machten; aber wenn er die Vorzeichen für das himmlische Jerusalem sich in Judäa zeigen läßt, so befindet er sich nicht allein in offenbarem Widerspruch mit einem wichtigen und charakteristischen Punkt in der Verkündigung der Prophe-

ten, sondern er verrät zugleich, wie wenig Fühlung er — und mit ihm der Kreis in Carthago — in Wirklichkeit mit den Glaubensgenossen in Kleinasien gehabt hat. Wir nehmen darum die übrigen Mitteilungen Tertullians darüber, auf was die Lehren des „Parakleten" hinausgehen, nur mit großem Vorbehalt an. Das betrifft z. B. — um beim Eschatologischen zu bleiben — die Vorstellungen, die Tertullian den montanistischen Propheten über die Strafe der Seele im Totenreich beilegt.

In De anima 55 hebt Tertullian die Paradiesvision der carthagischen Märtyrerin Perpetua hervor [124]) und zeigt, wie nur Märtyrer nach dem Tode direkten Zugang zum Paradiese haben, während die Seelen aller anderen in der Unterwelt eingesperrt gehalten werden bis auf den „Tag des Herrn". Ueber den Aufenthalt der Seele in der Unterwelt erhalten wir nun in c. 58 folgende nähere Aufschlüsse im Anschluß an Matth. 5_{25} f.: „Kurz gesagt, wenn wir das Gefängnis, von dem das Evangelium spricht, als die Unterwelt verstehen und „den letzten Heller" so deuten, daß man dort Buße tun soll selbst für die geringe Sünde, indem die Auferstehung ausgesetzt wird, so wird niemand bezweifeln, daß die Seele in der Unterwelt büßen soll, abgesehen davon, was sie auch am Fleische (büßen soll), wenn die ganze Auferstehung stattgefunden hat. Dies hat uns auch der Paraklet einmal übers andere eingeschärft, wenn anders man die verheißenen Gnadengaben anerkennen und seiner Rede Gehör schenken will." Demnach sollten also die montanistischen Propheten eine doppelte Strafe für die Sünde verkündigt haben: eine rein seelische in der Unterwelt und eine leibliche oder geistleibliche nach der Wiedervereinigung der Seele mit dem Leib bei der Auferstehung. Es fehlt uns leider an jedem Mittel, die erste dieser Behauptungen zu kontrollieren, und wir können sie deswegen weder bestätigen noch verneinen.

Anders sind wir rücksichtlich des andern Punktes gestellt. Der Gedanke von der leiblichen Auferstehung und die dazu gehörende doppelte Konsequenz beziehungsweise für Gerechte und Ungerechte ist ja nämlich sowohl logisch als historisch der treue Begleiter massiv-chiliastischer Vorstellungen. Wir haben darum guten Grund, von vornherein anzunehmen, Tertullian habe recht, wenn er den montanistischen Propheten solche Ideen zuschreibt. Und dazu kommt nun, daß er sich nicht mit bloßen Behauptungen begnügt, sondern ausdrücklich das Parakletenwort zitiert, auf das er sich stützt *(Carnes sunt et carnem oderunt)* [125]). Wenn wir also davon ausgehen dürfen, daß das Orakel wirklich die Adresse gehabt habe, die Tertullian angibt, so haben wir darin eine gewisse Garantie dafür, daß die *Resurrectio carnis* vom Anfang an einen Platz im Katechismus des Montanismus gehabt hat.

IX. Organisation und Klerus.

Die Erwartung der Montanisten vom nahe bevorstehenden Abschluß des Weltlaufs ging nicht in Erfüllung. Die letzte der Prophetinnen war längst gestorben, und die Umwälzungen, welche sie geweissagt hatte, blieben beständig aus. Und dennoch fuhren die Montanisten fort zusammenzuhalten. Verketzert von unzähligen Synoden, vom Staate hart verfolgt, zuerst wegen ihrer Christlichkeit, später wegen ihrer Unchristlichkeit, fuhr die Sekte fort, Jahrhunderte hindurch zu bestehen. Erst spät im Mittelalter verschwindet die letzte Spur von ihr [126]).

Eine so außerordentliche Zähigkeit muß ihre besonderen Ursachen gehabt haben, und eine von ihnen war sicher, daß die Sekte dank dem energischen Widerstand, der ihr gleich von Seiten der Großkirche begegnete, früh genötigt war, sich zu organisieren. Schon in den Anonymusfragmenten wird der Name des ersten Geschäftsführers der Sekte genannt [127]), und in seinem blinden Eifer, das Privatleben der

Führer so gründlich wie möglich zu besudeln, versäumt Apollonius glücklicherweise nicht, uns darüber aufzuklären, was wohl das Zuverlässigste an seinen Beschuldigungen ist, daß die Bewegung sich eine wohlorganisierte und solid unterbaute Propaganda verschafft habe. Nach Apollonius ist diese Montanus' eigenes Werk: „... er ist es, der die Kassierer eingesetzt hat, der darauf gekommen ist, Gaben unter dem Namen von „Opfern" anzunehmen, und er, der die gagiert, welche das Wort verkündigen, damit durch die Gefräßigkeit seine Lehren Fortschritte machen sollten" [128]).

Außer den Propheten ist es auch eine andere Gruppe von hervortretenden Persönlichkeiten innerhalb der Sekte, der Apollonius auf den Leib zu rücken sucht, nämlich die Märtyrer.

Wie erwähnt stützt Tertullian seine Gedanken über das besondere Los der Märtyrer nach dem Tode auf die Paradiesvision in *Passio S. S. Felicitatis et Perpetuae. Nova mors pro deo et extraordinaria pro Christo* — sagt er aus diesem Anlaß — *alio et privato excipitur hospitio* [129]). Dabei glaubt er, auch den „Parakleten" auf seiner Seite zu haben: „*Si pro deo occumbas, ut paracletus monet, non in mollibus febribus et in lectulis, sed in martyriis, ... tota paradisi clavis tuus sangvis est* [130]). Ob die Auffassung des „Parakleten" vom Schicksal des Märtyrers im andern Leben ganz die Tertullians deckt, wissen wir, wie gesagt, nicht. Ebensowenig wissen wir mit Sicherheit, welche Stellung die Propheten zu den wichtigen Fragen eingenommen haben, welche die Verfolgungen an die Christen stellten: ob Flucht erlaubt sei, oder ob man im Gegenteil das Martyrium suchen sollte [131]). Aber daß der älteste Montanismus im Martyrium ein Schicksal gesehen hat, das der Christ an und für sich nur wünschen konnte, und daß Tertullian wenigstens insofern recht hat, wenn er sagt, daß der Paraklet „zum Martyrium ermuntere", das geht aus den zwei Orakeln hervor, die er in De fuga 9 zitiert [132]).

Auf diesem Hintergrund müssen nun die Angriffe des Apollonius betrachtet werden. Von Themiso, der als einer der berühmtesten Märtyrer des Montanismus angeführt und als Verfasser eines „katholischen" Briefes genannt wird, den die Sekte den apostolischen gleichstellte, erzählt er z. B., daß er „nicht vermochte, das Zeichen des Bekenntnisses zu tragen, sondern sich für eine Geldsumme von den Ketten befreite" [133]). Und auch über den Märtyrer Alexander sieht er sich imstand, höchst kompromittierende Enthüllungen zu machen. Durch Untersuchungen im Archiv in Ephesus ist es ihm nämlich gelungen festzustellen, daß Alexander gar nicht wegen des „Namens" verurteilt wurde — er war schon Apostat, als sein Prozeß geführt wurde — sondern wegen Raubes und anderer ganz gemeiner bürgerlicher Verbrechen, und nur weil er vor den Gläubigen heuchelte, gelang es ihm, sich der Strafe zu entziehen. Die Gemeinde, von der er ursprünglich ausgegangen war, wollte denn auch nichts mehr mit ihm zu tun haben, und er ließ sich darum mit den Montanisten ein, wo er nun als ein Märtyrer geehrt sei (προσκυνεῖν), mit der Prophetin zu Tische sitze und seit vielen Jahren zu der nächsten Umgebung des Propheten gehöre [134]).

Wir sind nicht mehr imstand, die Enthüllungen des Apollonius zu kontrollieren, aber soviel ist auf jeden Fall sicher, daß er nicht so große Anstrengungen gemacht haben würde, wenn er nicht etwas überaus Bedeutungsvolles darin gesehen hätte, einem Themiso und einem Alexander ihren guten Märtyrernamen und Märtyrerruf abzusprechen.

Bestrebungen derselben Art, aber unter ganz andern und ganz anders ansprechenden Formen machen sich nun auch beim Anonymus stark geltend, und wir irren wohl kaum, wenn wir darin ein Zeugnis von der hervorragenden Rolle sehen, welche die Märtyrer im ältesten Montanismus gespielt haben.

Nach den Anonymusfragmenten haben nämlich die Mon-

tanisten ihre zahlreichen Märtyrer als „einen sicheren Beweis für das, was sie die Kraft des prophetischen Dienstes nennen", angeführt [135]). Wenn der Anonymus dieses Argument nicht will gelten lassen, so geschieht es nicht, weil er leugnet, daß sich unter den Montanisten Leute finden, die ihren Glauben vor dem Gericht bekannt haben [136]), auch wenn er nur widerstrebend gelten lassen will, ihre Anzahl groß zu nennen [137]); aber er weist teils darauf hin, daß andere Häretiker — die Marcioniten z. B. — (auch?!) viele Märtyrer gehabt haben, ohne daß die Kirche darum einräumen kann, daß sie wahre Christen seien [138]), teils darauf, daß die katholischen Märtyrer die montanistischen immer gemieden haben, *διὰ τὸ μὴ βούλεσθαι συγκαταθέσθαι τῷ διὰ Μοντανοῦ καὶ τῶν γυναικῶν πνεύματι* [139]).

Mit dieser letzten Hinweisung hat der Anonymus ein Argument gefunden, das notwendigerweise für seine katholischen Leser entscheidend sein mußte, indem die Märtyrer hier wie überall in der Kirche als inspirierte Personer betrachtet wurden. Wenn die Märtyrer der Kirche sich also weigern, mit denen des Montanismus Umgang zu haben, so ist es der heilige Geist selbst, der verbietet, solchen Beifall zu spenden, denen der Märtyrername nur mit Unrecht zukommt (*τῶν ἀπὸ τῆς τῶν Φρυγῶν αἱρέσεως λεγομένων μαρτύρων*, H. e. 5. 16_{22}), weil sie von dem Dämon des Montanus und der Weiber besessen sind. Es ist die Vorstellung von der Inspiration der Märtyrer, die hinter der Argumentation des Anonymus liegt, wie sie es ist, die in letzter Instanz die Voraussetzung für den Stolz der Montanisten über ihre vielen Märtyrer bildet.

Und durchgehen wir nun mit diesem *in mente* unsere ältesten Quellen, so zeigt sich, daß alle leitenden Persönlichkeiten aus der ersten Zeit des Montanismus für inspiriert gehalten wurden. Das gilt nicht nur von Montanus und den zwei Prophetinnen, sondern auch von Themiso und Alex-

ander und sicher auch von Alkibiades und Theodotus [140]). Hierin drückt sich bezeichnend aus, welche Rolle die Inspiration innerhalb der Bewegung in ihrer ersten Phase gespielt hat. —

Μετ' ἐμὲ προφῆτις οὐκέτι ἔσται, ἀλλὰ συντέλεια, prophezeite Maximilla, und eine Zeitlang schien auf jeden Fall der erste Teil dieser Prophezeiung in Erfüllung gehen zu sollen. So kann der Anonymus spottend bemerken, daß die Sekte, obschon nach Paulus das prophetische Charisma in der Kirche nie aufhören solle, während der 14 Jahre, die seit Maximillas Tod vergangen sind, keinen Propheten mehr gehabt habe [141]). Dieser Zustand scheint indessen nicht lange gedauert zu haben. Auf jeden Fall weiß Epiphanius (oder seine Quelle) von einer montanistischen Quintillianersekte zu berichten, die nach einem visionären Weibe Quintilla benannt sei, und es lautet an und für sich glaubhaft genug, daß das Auftreten solcher neuen Propheten Anlaß zu Spaltungen innerhalb der Bewegung gegeben habe.

Wie lange die Sekte ihr prophetisches Gepräge bewahrt hat, wissen wir nicht bestimmt, aber Ekstatiker hat sie gewiß auch in späteren Zeiten in ihrer Mitte gehabt. Gregor von Nazianz erwähnt in einer seiner Reden die *μανία* der Phryger, die ihn an das Rasen der Alten erinnert [142]), Filastrius meint zu wissen, daß sie wie die alten Bacchanten den heiligen Wahnsinn durch Trinken hervorrufen [143]), und Hieronymus bekräftigt in der Hauptsache die Mitteilungen des Gregor und des Filastrius, wenn er von der *stultitia antiqua* spricht, deren Spur man noch bei den Kataphrygern und ähnlichen Sekten treffen könne [144]).

Neben diesen Pneumatikern hat sich indessen im Lauf der Zeit auch ein fester Klerus gebildet, den wir eben zum erstenmal bei Hieronymus erwähnt finden [145]). In einem seiner Briefe [146]) schreibt er von den Montanisten: „Bei uns nehmen

die Bischöfe den Platz der Apostel ein; bei ihnen ist der Bischof der dritte im Rang. Sie sehen nämlich die Patriarchen von Pepuza in Phrygien für die ersten an, *secundos, quos appellant Cenonas*, und so werden die Bischöfe auf den dritten, das will sagen beinahe auf den letzten Platz gesetzt."

Hieronymus meint also zu wissen: 1. daß die Montanisten eine Klerisei gehabt haben, worin auch die *ἐπίσκοποι* der Großkirche, gefolgt von niedrigeren Graden plaziert waren; diese Mitteilung wird bestätigt und suppliert teils vom Cod. Theodosianus [147]), teils von Epiphanius, der mitteilt, daß auch Frauen zu ihrem Klerus Zugang gehabt haben [148]); 2. daß über diesem Klerus zwei besondere Arten von Klerikern standen: die Patriarchen von Pepuza und eine Klerikerklasse, deren Namen das Schwanken der Handschriften uns nicht zuläßt, genauer zu bestimmen. Ein entscheidendes Zeugnis dafür, daß auch diese Nachricht korrekt ist, haben wir in Cod. Justinianus I 5. 20 $_3$: *Ἰδικῶς δὲ ἐπὶ τοῖς ἀνοσίοις Μοντανισταῖς θεσπίζομεν, ὥστε μηδένα συγχωρεῖσθαι τῶν καλουμένων αὐτῶν πατριαρχῶν καὶ κοινωνῶν ἢ ἐπισκόπων ἢ πρεσβυτέρων ἢ διακόνων ἢ ἄλλων κληρικῶν . . . . . κατὰ ταύτην διατρίβειν τὴν εὐδαίμονα πόλιν . . .*, und wir erhalten hier zugleich eine präzise Auskunft über den Namen der 2. Klerikerklasse des Hieronymus, so daß wir im Text des Hieronymus die gewöhnliche Lesart *cenonas* mit *κοινωνούς* (oder der entsprechenden lateinischen Form) erstatten können.

Es steht also fest, daß die Montanisten am Schluß des 4. Jahrhunderts einen Beamtenstand gehabt haben, in dem die wichtigsten der geistlichen Grade der Großkirche repräsentiert gewesen sind, der aber zugleich von zwei Klassen überbaut war: den Patriarchen (oder dem Patriarchen) von Pepuza und *Οἱ κοινωνοί*. Die Mitteilung des Epiphanius, daß Frauen sowohl *ἐπίσκοποι* als *πρεσβύτεροι* werden können, haben wir keinen Grund, in Zweifel zu ziehen; doch kann sie höchstens als ein Zeugnis von den Verhältnissen zu seiner

eigenen Zeit gebraucht werden, schließt aber anderseits natürlich nicht aus, daß Frauen auch Zugang zu den zwei besonderen Graden hatten, von denen er nicht spricht.

Was nun diese zwei Grade betrifft, so haben wir schon früher die Bedeutung des Faktums erwähnt, daß Pepuza in späterer Zeit der Sitz für die Patriarchen des Montanismus war. Aber auch mit Hilfe der merkwürdigen *κοινωνοί* hat man versucht, zentrale Verhältnisse in der inneren Geschichte der Sekte zu beleuchten.

In seiner Abhandlung „Ueber die Cenones der Montanisten bei Hieronymus“ [149]) hat J. Friedrich den Montanismus mit der *horrenda secta* identifiziert, von der Licinius und zwei andere höhere gallische Kleriker am Anfang des 6. Jahrhunderts in einem Brief an einige Amtsbrüder sprechen [150]), veranlaßt dadurch, daß diese zwei zum Assistieren bei der Austeilung der Abendmahlselemente Frauen *(conhospitae)* benützt haben. Wenn es im Briefe heißt, die *patres orientales* hießen die Sekte *pepodianam . . ., pro eo quod Pepodius auctor hujus scismatis fuerit*, so sieht Friedrich darin ein Zeugnis dafür, daß die drei Kleriker in den Akten einer — sonst unbekannten — orientalischen Synode die *secta Pepuziana* erwähnt fanden; diesen Namen haben sie nicht nur mißverstanden, sondern auch aus dem mißverstandenen Namen einen imaginären Häresiarchen, Pepodius, konstruiert, den sie zum Gründer der Sekte machten. Und wenn es nun in dem Briefe von den „orientalischen Vätern“ weiter heißt, daß sie die Exkommunikation beorderten, *[si qui] mulieres sibi in sacrificio divino socias habere praesumpserint*, so vermutet Friedrich erstens, daß der Ausdruck *sociae* von den eigentlichen Synodalakten stamme, und sodann, daß dies bloß der lateinische Name für die Klasse von Klerikern sei, die Hieronymus und Cod. Justinianus *κοινωνοί* nennen (vgl. die lateinische Uebersetzung zu Cod. Just. I 5. 20: *. . . ut nulli concedatur ex patriarchis eorum, quos vocant, vel s o c i i s , vel epi-*

scopis . . .); auf dieser Grundlage bestimmt er dann die *κοινωνοί* der Montanisten als Frauen, die bei der Administration des Abendmahls assistierten.

Schon dieser Teil von FRIEDRICHS Entwicklungen hat seinen Rezensenten mit Recht Anlaß zu verschiedenen Bedenken gegeben. Im Briefe tritt der Bedingungssatz *[si qui] mulieres . . .* in Wirklichkeit gar nicht als ein Teil der Aussage der orientalischen Väter hervor, sondern als die eigenen Worte des Briefschreibers, und es besteht darum von vorneherein kein Grund zu glauben, daß der Ausdruck *socias*, der ganz natürlich mit Rücksicht auf die erwähnten *conhospitae* [151]) gewählt ist, aus einem Aktstück geholt sein sollte. Etwas ähnliches gilt von der Hinweisung auf den Cod. Justin., wo *sociis* nichts anderes ist als die einfache Uebersetzung des griechischen *κοινωνοῖς*. Aber nicht einmal die Behauptung, daß die Briefschreiber wirklich die Aussage eines Konzils benützt haben, ist sicher. Selbst abgesehen von dem verdächtig vagen Ausdruck „die orientalischen Väter" scheint es wenig glaubwürdig, daß die Kenntnis einer Sammlung autentischer Akten eines orientalischen Konzils mit dem groben Mißverständnis des Wortes Pepuziana und seiner Entstehung vereinbar sein sollte, worin die drei Briefschreiber sich schuldig gemacht haben.

Aber FRIEDRICH geht noch bedeutend weiter. In richtiger Erkenntnis davon, daß die verhältnismäßig untergeordnete Funktion, die ihnen das orientalische Konzil vermeintlich zuschreibt, den vornehmen Platz, den sie innerhalb der montanistischen Rangstufe einnehmen, nicht genügend erklärt, suppliert er seine Hypothese mit der Annahme, „daß Patriarchen und Cenones die fortwährenden Organe des Paraklets sein und die Rolle von Propheten haben sollten" — nämlich beziehungsweise als Nachfolger des Montanus und seiner zwei Prophetinnen [152]). Damit kombiniert er Epiphanius, Pan. 49 $_1$ *(Διό φασι καὶ ἄχρι τῆς δεῦρο μνεῖσθαί τινας οὕτω*

γυναῖκας ἐκεῖσε ἐν τῷ τόπῳ καὶ ἄνδρας, πρὸς τὸ ἐπιμεινάσας αὐτὰς ἢ αὐτοὺς τὸν Χριστὸν θεωρῆσαι. Γυναῖκες γοῦν παρ' αὐτοῖς καλοῦνται προφήτιδες . . . . .), ja, er findet die *κοινωνοί*-Institution schon bei Apollonius erwähnt *(δείκνυμεν οὖν αὐτὰς πρώτας τὰς προφήτιδας ταύτας . . . .* Eus., H. e. 5. 18 $_3$).

Unstreitig würden diese Kombinationen, wenn sie überzeugend wären, ein höchst interessantes Licht über die Entwicklung des Montanismus werfen. Aber leider hat FRIEDRICH auch nicht vermocht, diesen Teil seiner Hypothese wahrscheinlich zu machen, ja, der Hauptpunkt darin befindet sich sogar in direktem Gegensatz zu den Worten des Hieronymus. Sein *. . . secundos quos appellant Cenonas* zeigt klar, daß er auf jeden Fall die Cenonen nicht als ein exklusiv weibliches Korps aufgefaßt hat, und FRIEDRICH kommt denn auch nur mittelst einer willkürlichen Textänderung um diese Klippe [153]). Wir befinden uns also immer noch so ziemlich im Ungewissen, was das Verständnis dieses Klerikergrades betrifft, und wir sind beständig auf die ganz ungenügenden Nachrichten angewiesen, die uns Hieronymus und Cod. Justin. geben. Nur neue Funde können uns instand setzen, diese Nachrichten auf mehr befriedigende Weise auszunützen. Vorläufig müssen wir uns damit begnügen, zu wissen, daß die Montanisten in späterer Zeit ein Korps von Beamten gehabt haben, deren Organisation nur teilweise mit derjenigen der Katholiken übereinstimmt. Wann dieses Beamtenwesen entstanden, wissen wir nicht, aber daß es ein ursprüngliches Moment innerhalb der Bewegung gewesen sein sollte, ist ganz unwahrscheinlich.

X. Kultus.

Worin nun die Funktionen dieser Beamten oder ihrer inspirierten Vorgänger bestanden haben, darüber haben wir keine zuverlässigen Nachrichten. Die Edikte reden häufig von Versammlungen und Versammlungshäusern der Mon-

tanisten [154]), brauchen auch einmal den Ausdruck *execrabilia mysteria* von dem, was darin vorgeht [155]), aber nähere Auskunft suchen wir in ihnen vergebens. An einer einzigen Stelle wird gesprochen von „den zügellosen gemeinschaftlichen Mahlzeiten und frechen und verdammungswürdigen Trinkgelagen, zu denen sie zusammenkommen und wo sie die Seelen der Einfältigen einzufangen suchen“ [156]), was darauf deuten kann, daß die urchristlichen Agapen noch so spät bei ihnen üblich waren. Uebrigens wird nur ihre Ordination genannt [157]), wie auch die Edikte voraussetzen, daß sie gleich anderen Sekten die Taufe verrichten und das Abendmahl abhalten [158]).

Einigermaßen brauchbare Auskunft erhalten wir von anderer Seite über ihre Taufformel. Gregor der Große [159]) und kurz vor ihm Gennadius von Marseille [160]) rechnen die Montanisten zu den Ketzern, die nicht im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes taufen. Diese Auffassung finden wir wieder in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts bei Didymus von Alexandria [161]) und Basilius dem Großen [162]), und Basilius gibt uns zugleich die positive Erklärung, daß sie„auf den Vater und den Sohn und Montanus und Priscilla taufen“ [163]). Die Richtigkeit dieser Mitteilung kann nicht von vornherein geleugnet werden, da es nicht unwahrscheinlich ist, daß die Montanisten zu dieser Zeit nicht nur das Werkzeug des heiligen Geistes, sondern den inkarnierten Parakleten selbst in Montanus gesehen haben [164]), und die Nachricht wird unleugbar durch die merkwürdige numidische Inschrift C.I.L. VIII 2272 gestützt: *Fla(v)ius a(v)us Domesticus, i(n) nomine patris et filii et Doni Muntani, quod promisit complevit.*

Aber selbst wenn wir also — freilich trotzdem Athanasius offenbar meint, die Montanisten gehörten zu den Ketzern, welche die Taufformel der Kirche gebrauchen [165]) — davon ausgehen, daß die Montanisten im 4. Jahrhundert den Namen

des Montanus oder der Priscilla bei der Taufe genannt haben, so ist damit natürlich keineswegs gegeben, daß dies der ursprüngliche Gebrauch der Sekte gewesen. Eine solche Annahme ist im Gegenteil schon mit demEinblick unvereinbar, den wir durch Firmilian von Cäsarea [166]) in die Verhandlungen auf dem Konzil von Iconium (cirka 230) erhalten. In dieser pisidischen Stadt [167]) trafen sich Abgesandte *ex Galatia et Cilicia et ceteris proximis regionibus* — also unter anderm aus den Gegenden, wo der Montanismus zahlreiche Anhänger hatte, und wo wir darum voraussetzen müssen, daß man eine sehr genaue Kenntnis von ihren Eigentümlichkeiten hatte. Es war denn auch — nach Firmilian [168]) — eben die Neue Prophetie, die vor allem die Zusammenkunft veranlaßt hatte, indem in den katholischen Kreisen viele waren, die darauf bestanden, daß Montanisten, die zur Kirche übertraten, als Getaufte zu betrachten seien, auch wenn sie die Taufe nur in ihrer Sekte erhalten hätten. Würde eine solche Stellung schon draußen im Volk höchst sonderbar gewesen sein, wenn in der Taufformel der Montanisten die Namen des besessenen Häresiarchen oder seiner rasenden Weiber vorgekommen wären, so wird sie ganz unglaublich auf einer Versammlung von Vertrauensmännern der Kirche. Und doch erhalten wir nicht nur aus einzelnen Ausdrücken [169]), sondern noch mehr aus dem ganzen Ton in Firmilians Brief den lebendigsten Eindruck davon, wie schwer es ihm gewesen sein muß, die Versammlung zum Anschluß an seinen negativen Standpunkt in bezug auf die Gültigkeit der Ketzertaufe zu bewegen.

Und was von der späteren montanistischen Taufformel gilt, das gilt auch von den andern Eigentümlichkeiten bei den Weihen der Sekte, von denen die kirchlichen Verfasser berichten. Wir werden uns später damit beschäftigen und begnügen uns darum hier damit, hervorzuheben, daß jeder Versuch, sie in die älteste Zeit des Montanismus zu verlegen,

sich zuerst mit dem vollkommenen Schweigen Firmilians und der Iconiumsynode über derartiges abfinden muß. Und hinter Firmilian steht die gesamte älteste antimontanistische Literatur. Es findet sich auch hier nicht die leiseste Andeutung davon, daß der Montanismus auf dem kultischen Gebiet von der Praxis der katholischen Kirche abgewichen sei. Beständig ist es die Inspiration der Neuen Propheten, deren Form die Grundlage bildet, von der aus die Bewegung verketzert wird, oder man sucht aus ihrer sittlichen Haltung zu beweisen, daß der Teufel mit im Spiele sei. Nie wird ihnen vorgeworfen, sie hätten versucht, neue Kultusgebräuche einzuführen. Was früher anläßlich der Frage nach dem dogmatischen Standpunkt der Sekte bemerkt wurde, findet auch hier Anwendung: hätte Euseb, der eine so gründliche Kenntnis erster Hand von der ältesten Polemik gegen die Sekte hatte, etwas von diesen Einwänden gegen die Wirksamkeit der Propheten gewußt, so hätte er nicht unterlassen, es anzuführen. Sein Schweigen wird so zum gewichtigen Zeugnis dafür, daß die Neue Prophetie in dieser Beziehung unangreifbar war.

XI. Osterberechnung.

Mit den Nachrichten von den eigentümlichen Weihen der Propheten steht die Mitteilung, daß sie ihr Osterfest in Pepuza feierten, in Verbindung [170]). Wie weit diese Sitte in der Geschichte der Sekte zurückgeht, wissen wir nicht, aber es ist natürlich möglich, daß man frühe darauf gekommen sei, sich gerade am Osterfest in der Stadt zu versammeln, die als das neue Jerusalem designiert war.

Auf gleiche Weise müssen wir uns zu den Zeugnissen in bezug auf den Zeitpunkt der Abhaltung des Festes stellen — Zeugnisse, die indes erst völlig verständlich werden, wenn sie auf dem Hintergrund der Kämpfe, die im 2. und 3. Jahrhundert um die christliche Ostersitte geführt wurden, betrachtet werden.

Bekanntlich war eine der Hauptursachen zur Zusammenberufung des Konzils in Nicäa (325) „die sehr ernste Krankheit, die lange Zeit die Kirchen geplagt hatte, der Streit wegen des Festes des Erlösers". „Einige sagten nämlich, man sollte der Sitte der Juden folgen, während andere es für notwendig ansahen, den Zeitpunkt genau innezuhalten, und nicht Irrenden zu folgen, die auch in dieser Beziehung der Gnade des Evangeliums fremd waren" [171]). Duchesne [172]) hat zuerst eingesehen, daß der Streit, von dem hier die Rede ist, sich darum drehte, inwieweit man, wie dies namentlich in Antiochia Sitte war, von den lokal oft stark differierenden jüdischen Osterberechnungen abhängig sein, oder ob man mit Rom und Alexandria Berechnungen auf eigene Hand anstellen sollte, ohne Rücksicht darauf, ob man möglicherweise dazukam, Ostern zu einer andern Zeit als die Juden zu feiern. Welcher von den zwei Standpunkten der ältere ist, kann selbstverständlich nicht zweifelhaft sein, und verfolgen wir das christliche Osterfest noch ein Stück weiter zurück in seiner Entwicklung, so treffen wir es denn auch in noch engerer Verbindung mit dem jüdischen. Zur Zeit des Konzils von Nicäa ist die Osterfrage eine Kalenderfrage, während die Frage nach dem Wochentag überhaupt nicht diskutiert wurde, weil es für die Großkirche zweifellos feststand, daß das christliche Osterfest nur an einem Sonntag gefeiert werden konnte. Diese Einigkeit ist indessen erst durch lange und erbitterte Kämpfe erreicht worden — Kämpfe, die uns dicht an die kirchlichen Zustände in Kleinasien zu der Zeit heranführen, da der Montanismus auftrat.

Gegen den Schluß der Regierungszeit des Commodus — berichtet Euseb [173]) — gerieten die asiatischen Gemeinden mit Bischof Viktor in Rom (189—198) in einen Streit, der darin seinen Ursprung hatte, „daß die Parochien in ganz Asien [174]) nach einer vermeintlich alten Ueberlieferung sich verpflichtet fühlten, das Osterfest der Erlösung am 14. Tag des Mon-

des zu halten, an dem es den Juden geboten war, das Lamm zu schlachten, so daß man an dem Tage unbedingt mit dem Fasten aufhörte, auf welchen Wochentag dies auch fallen möchte." An allen anderen Orten in der Welt war man dagegen der Meinung „es gehe durchaus nicht an, mit dem Fasten an einem anderen Tage aufzuhören als an dem Tag der Auferstehung unseres Erlösers" [175]). Die Beschlüsse der aus diesem Anlaß zusammenberufenen Synoden gingen darauf hinaus, „daß man das Mysterium der Auferstehung des Herrn an keinem anderen Tag feiern darf als am Sonntag, und daß man nur an diesem Tag mit den Osterfasten aufhören darf" [176]). So wurde es unter anderem in Palästina, Rom, Pontus, Osroene und Gallien samt von Bacchyllus von Corinth beschlossen [177]).

Daß Eusebs Darstellung von der Ursache des Streites korrekt ist, geht vollkommen klar aus dem Synodalschreiben hervor, das Polykrates von Ephesus im Namen zahlreicher asiatischer Bischöfe an Viktor sandte [178]). Es heißt hier: „Wir feiern also den Tag gewissenhaft, ohne weder etwas hinzuzufügen noch etwas davon abzuziehen. Denn auch in Asien ruhen *μεγάλα στοιχεῖα* . . . Philipp, einer der 12 Apostel, . . . Johannes, der an des Herrn Brust lag . . . Polykarp . . . Sagaris . . . Melito . . . — alle diese feierten Ostern am 14. Tag . . . Auch ich, Polykrates, der geringste von euch allen, (werde sie feiern) in Uebereinstimmung mit der Ueberlieferung meiner Verwandten, deren Nachfolger ich, was einige betrifft, bin. Denn sieben meiner Verwandten waren Bischöfe; selbst bin ich der achte. Und stets hielten meine Verwandten den Tag, an dem das Volk den Sauerteig entfernte . . ."

Den 15.—21. *nîsân* feierte das Volk das Fest der ungesäuerten Brote (*maṣṣôt*, *ἄζυμα*). Am Tage vorher wurde aller Sauerteig aus dem Hause entfernt und in der Nacht zwischen dem 14. und 15. feierten sie ihr *pesach* mit einer fest-

lichen Mahlzeit, bei der das Osterlamm gegessen wurde. Derselbe Tag ist für die Christen Asiens der Tag des πάσχα-Festes gewesen — das will mit anderen Worten sagen, teils daß sie sich genau nach den Osterberechnungen der asiatischen Juden gerichtet haben, teils daß ihr Osterfest mit dem Sonntag nichts zu tun hatte. Von dieser Sitte behauptet Polykrates, daß sie in Asien uralt sei, und seine Worte werden durch die Fragmente des Irenäusbriefes an Viktor vollauf bestätigt [179]), wo wir zugleich neue, wichtige Aufschlüsse erhalten. Irenäus räumt hier ein, daß „das Mysterium der Auferstehung des Herrn nur an einem Tag, nämlich dem Sonntag, gefeiert werden kann", ermahnt aber übrigens Viktor, „nicht ganze Gemeinden Gottes abzuhauen, weil sie die Ueberlieferung einer alten Sitte befolgen" [180]). Uebrigens — entwickelt er — „dreht sich der Streit nicht nur um den Tag, sondern um die eigentliche Art des Fastens. Einige meinen nämlich, sie sollten einen Tag fasten, andere zwei, wieder andere mehrere. Andere berechnen ihren Tag zu 40 Stunden, Tagstunden und Nachtstunden. Und diese Mannigfaltigkeit in der Observanz ist nicht in unseren Tagen entstanden, sondern viel früher, zur Zeit unserer Vorgänger . . ." Und später schreibt er: „. . . unter denen auch die, welche vor Soter Presbyter waren, die, welche an der Spitze der Gemeinde standen, die du nun leitest, ich meine Anicet, Pius, Hyginus, Telephorus und Xystus, sie befolgten weder selbst diese Observanz, noch erlaubten sie ihren Leuten (es zu tun). Und obschon sie sie nicht selbst befolgten, standen sie (deswegen) doch nicht in einem weniger friedlichen Verhältnis zu den Leuten derjenigen Parochien, wo sie befolgt wurde, wenn diese zu ihnen auf Besuch kamen . . . Als der selige Polykarp sich zu Anicets Zeit in Rom aufhielt [181]), waren sie nicht ganz einig, auch nicht in gewissen anderen Sachen; dennoch wurde es ihnen leicht, alles im Frieden zu ordnen und sie lagen über diesen Punkt nicht miteinander im Streit.

Denn weder konnte Anicet Polykarp überreden, die Observanz nicht zu befolgen, die er stets mit Johannes, dem Jünger des Herrn, und mit den anderen Aposteln, mit denen er verkehrte, befolgt hatte, und Polykarp versuchte auch nicht, den Anicet zu überreden, sie zu befolgen, indem dieser sagte, es sei seine Pflicht festzuhalten an dem Gebrauch (den er erhalten hatte) von denen, die vor ihm Presbyter waren." Wir erfahren also hier von einem, der Polykarp persönlich gekannt hat und mit ihm verkehrte [182]), daß das Problem schon zu Polykarps Zeit (1. Hälfte des 2. Jahrhunderts) Anlaß zu Streitigkeiten zwischen Asien und Rom gab [183]), wo man längst zum Sonntagsosterfest übergegangen war, während die Asiaten die „quartodecimanischen" Traditionen aus der apostolischen Zeit, mit der man noch direkte Fühlung hatte, festhielten [184]).

Im Kampf zwischen Rom und den Asiaten zogen die Quartodecimaner den kürzeren. Obschon verschiedene von Viktors Gesinnungsgenossen ihm abrieten, zu Aeußerlichkeiten zu greifen, exkommunizierte er seine Gegner [185]). Ob dieser Schritt genügend gewesen sei, oder ob andere Verhältnisse mit hineinspielten, wissen wir nicht. Es genügt, daß die Christen zu Smyrna im 3. Jahrhundert das Sonntagsosterfest mit derselben Pietät angesehen haben, die man in den Tagen des Polykarp und des Polykrates für die quartodecimanische Observanz hegte. Das geht ganz deutlich aus einer Stelle in der Vita Polycarpi des Smyrnapresbyters Pionius hervor [186]).

Auf einer seiner Reisen — teilt der Verfasser mit [187]) — kam Paulus „während des Festes der ungesäuerten Brote" nach Smyrna. In einem Vortrag, den er an die Gläubigen über Ostern und Pfingsten hielt, „gebot er ihnen, das Brot und den Becher des neuen Bundes unabänderlich in den Tagen des ungesäuerten Brotes darzubringen und das Mysterium des Leidens und der Auferstehung zu halten. Augenschein-

lich will der Apostel damit lehren, daß man einerseits (Ostern) nicht außerhalb der Zeit der ungesäuerten Brote halten dürfe, so wie die Häretiker, namentlich die Phryger es tun, daß es aber andrerseits nicht notwendig sei, den 14. zu halten. Denn er redet nicht vom 14., sondern vom Fest der ungesäuerten Brote, von Ostern und von Pfingsten, indem er (so) das Evangelium bestätigt."

Pionius sieht es also als eine alte Ueberlieferung an, die auf Paulus selbst zurückgeführt werden kann, daß Ostern nicht am 14. gefeiert zu werden brauche, d. h. also, daß das quartodecimanische Prinzip unrichtig sei. Andrerseits soll es *ἐν ταῖς ἡμέραις τῶν ἀζύμων* gefeiert werden: man soll sich in seinen Berechnungen nach den Juden richten. Damit ist man in Asien zu derselben Praxis gelangt, die im vorigen Jahrhundert schon außerhalb Asiens die allgemeine war und die erst definitiv verlassen wurde, als das Konzil von Nicäa verlangte, daß eine selbständig christliche Osterberechnung durchgeführt werde, daß also Ostern am ersten Sonntag nach dem Osterfest der Juden gefeiert werde.

Außerhalb der Tage der ungesäuerten Brote wird Ostern — nach Pionius — nur von den Häretikern gefeiert, *μάλιστα οἱ Φρύγες*. Dies ist das erste unzweideutige Zeugnis, das wir besitzen, dafür, daß die Montanisten auch wegen ihrer Ostersitten Aergernis bei ihren katholischen Glaubensgenossen erweckten [188]). Nähere Auskunft erhalten wir erst bei Sozomenus [189]) und in der 7. Predigt des Pseudo-Chrysostomus über das Osterfest [190]). Ps.-Chrys. schreibt: „Es besteht eine andere Häresie, die der Montanisten, die es wohl unterlassen, mit den Juden Ostern zu feiern, die aber gleichzeitig zur Gefahr für sie selbst mit der Kirche gebrochen haben. Sie halten nämlich den 14. im 1. Monat (d. h.: dem 7. Monat nach dem Kalender der Asiaten), aber nicht den 14. Tag des Mondes. Ich weiß nicht, woher sie diese Regel bekommen haben. Denn was Gottes eingeborenen Sohn betrifft, so war

es ja am Osterfest der Juden, am 14. Tag des Mondes im 1. Monat, an diesem 14. Tag, am Osterfest der Juden war es, daß Christus litt. Woher kommt es denn, daß diese abscheuliche Häresie den 14. Tag nach dem Sonnenmonat und nicht nach dem lunaren Monat hervorgehoben hat? Ist es nicht augenscheinlich, daß der Betrug eines Dämons daran schuld ist?"

Nach der Darstellung des Pseudo-Chrysostomus haben also die Montanisten Ostern am 14. im 7. Kalendermonat der Asiaten (Artemision: 24. März—22. April) [191]) gehalten, d. h. am 6. April (oder am nächst darauffolgenden Sonntag). Setzen wir voraus, dies sei die ursprüngliche Sitte gewesen, so werden sie sich ganz richtig in Opposition befunden haben nicht nur zu den asiatischen Juden, die ihren nîsân mit dem 6. Monat des asiatischen Kalenders (Xandikos: 21. Febr.—23. März) identifizierten und ihr Osterfest nach dem Vollmond desselben berechneten [192]), sondern auch zu den asiatischen Katholiken, die den Berechnungen der Juden folgten.

Mit Pseudo-Chrysostomus stimmt nun Sozomenus aufs beste überein. „Die Montanisten, die man Pepuziten und Phryger nennt" — schreibt er — „haben ein fremdes Verfahren eingeführt, nach dem sie Ostern feiern. Sie tadeln die, welche aus diesem Anlaß Gewicht auf den Lauf des Mondes legen, und sie behaupten, daß die, welche diese Dinge korrekt festsetzen wollen, nichts anderes zu tun haben, als den Sonnenzyklen zu folgen. Sie bestimmen für jeden Monat 30 Tage und lassen den 1. (Monat) mit der Frühlings-Tagundnachtgleiche nach der Berechnung der Römer beginnen, d. h. mit dem 9. Tag vor Kal. Apr., weil — sagen sie — die zwei Himmelslichter, welche die Jahre hervorbringen, zu diesem Zeitpunkt geboren sind. Es ist daraus ersichtlich, daß der Mond jedes achte Jahr der Sonne begegnet, und beide werden zu dieser Zeit neu. Die 8jährige Periode des

Mondlaufes wird in 99 Monaten oder in 2922 Tagen abgeschlossen, und im Laufe dieser Zeit führt die Sonne die 8 Läufe aus, indem jedes Jahr 365 Tage + $^1/_4$ Tag umfaßt. Von dem 9. Tag vor Kal. Apr., mit dem der Anfang zur Schöpfung der Sonne und des ersten Mondes gemacht sein soll, berechnen sie den 14., der in der heiligen Schrift erwähnt wird. Und der — sagen sie — ist der 8. vor Id. Apr. An diesem Tag feiern sie beständig Ostern, wenn es sich trifft, daß der Auferstehungstag mit ihm zusammenfällt. (Wenn nicht) halten sie das Fest am folgenden Sonntag [193]). Denn es steht geschrieben — sagen sie — vom 14. bis zum 21. Tag" (Exod. 12_{18}).

Setzen wir voraus, daß diese späten Zeugnisse — und andere stehen uns nicht zur Verfügung [194]) — sich wirklich auf den ältesten Montanismus anwenden lassen, so sollte seine Stellung zum Osterfest also in doppelter Beziehung einen Bruch mit vererbter asiatischer Sitte bedeuten. Zuerst durch seinen Anschluß an das Sonntagsosterfest. Undenkbar ist ein solcher Schritt durchaus nicht. Selbst wenn ein Polykrates nämlich noch am Schluß des 2. Jahrhunderts die Mehrzahl unter seinen Bischöfen für die quartodecimanische Observanz hat gewinnen können, so wissen wir doch, daß die Opposition gegen sie auch in Asien lange lebendig gewesen ist. In seinem Brief an Viktor nennt Polykrates unter seinen verstorbenen Gewährsmännern auch Melito von Sardis. Von Melito hören wir bei Euseb [195]), daß er unter anderm Verfasser einer Schrift über das Osterfest sei. Ueber dieses *Περὶ τοῦ πάσχα* teilt Euseb mit [196]), daß die Schrift dadurch veranlaßt wurde, daß „während Servillios Paulos Statthalter in Asien war [197]), zu der Zeit, da Sagaris Märtyrer wurde, in Laodicea viel über das Osterfest gestritten wurde, das eben in diese Tage fiel". Der Inhalt von Melitos Schrift ist uns nicht näher bekannt, aber daß sie eine Verteidigungsschrift für die quartodecimanische Sitte war, sehen

wir daraus, daß diese Sitte in der Schrift *Περὶ τοῦ πάσχα* [198]) des Clemens Alexandrinus angegriffen wird — einer Streitschrift, die nach ihrer eigenen Angabe eben *ἐξ αἰτίας τῆς τοῦ Μελίτωνος γραφῆς* verfaßt ist [199]). Es kann kaum zweifelhaft sein, um was sich der Streit in Laodicea gedreht hat und daß hier die Anhänger der Großkirche miteinander gestritten haben [200]). War aber die Differenz in Asien damals so stark vorgeschritten, so haben wir das Recht vorauszusetzen, daß sie schon viel früher vorhanden war, und es ist darum nichts Auffälliges darin, daß der Montanismus für die abendländische Sitte Partei ergriff.

Aber nach Sozomenus und Pseudo-Chrysostomus ist der Montanismus einen Schritt weiter gegangen. Während die Anhänger des Sonntagsosterfestes sich sonst überall nach den Osterberechnungen der Juden scheinen gerichtet zu haben, hat der Montanismus auch in diesem Punkt mit alter kirchlicher Ueberlieferung gebrochen und auf eigene Hand das Osterfest auf einen bestimmten Tag im bürgerlichen Jahr (6. April) verlegt. Man hat zur Erklärung davon auf eine vermeintliche Einwirkung von Aegypten hingewiesen [201]). Eine solche Annahme ist indessen ganz überflüssig. Es geht aus der Darstellung unserer Quellen ausdrücklich hervor, daß der Montanismus keineswegs gemeint hat, sich über die Verordnungen des Alten Testaments hinwegsetzen zu wollen, weil er mit ihrer jüdischen Deutung brach. Das Auffallende liegt mit anderen Worten nur in dem Versuch, eine s e l b s t ä n d i g e Osterberechnung aufstellen zu wollen. Und hier ist also der Montanismus — unter der ständigen Voraussetzung, daß seine spätere Ostersitte wirklich innerhalb der Sekte alt sei — seiner Zeit vorausgewesen, indem man in der Großkirche — soweit wir wissen — sich erst im 3. Jahrhundert auf so etwas eingelassen hat [202]). Daß eine solche radikale Loslösung vom Judentum im Streit mit der ursprünglichen Tendenz des Montanismus liegen sollte,

ist ein Einwand, den zu tun kaum jemand mehr einfallen würde, und es paßt an und für sich gut zu dem Sinn für Ordnung und Organisation, der die Sekte von Anfang an ausgezeichnet hat, wenn ihre Stifter versucht haben, Einheit zu schaffen in bezug auf den Zeitpunkt der Abhaltung eines wichtigen christlichen Festes.

Aber selbst wenn wir so für keinen einzigen Punkt direkt verneinen können, daß die Nachrichten unsrer späteren Quellen uns auf die erste Zeit des Montanimsus zurückführen, so muß doch wiederum festgehalten werden, daß wir mit wirklicher Sicherheit nicht weiter kommen können als bis zu dem, was wir bei Pionius erfahren. Um die Grundlage für Kombinationen und Schlüsse hinsichtlich der Rolle zu bilden, welche die Neue Prophetie möglicherweise bei den Osterstreitigkeiten gespielt hat [203]), eignen die Mitteilungen des Sozomenus und Pseudo-Chrysostomus sich nicht.

XII. Fasten und sexuelle Enthaltsamkeit.

Aus dem früher zitierten Brief des Irenäus an Viktor erfahren wir, daß der Streit zwischen Rom und Asien sich nicht nur um den Zeitpunkt der Abhaltung des Osterfestes bewegte, sondern auch um die Dauer der Fasten, die ihm vorausgehen, indem einige sich auf einen Fasttag beschränkten, während andere die Fasten auf zwei oder mehrere Tage ausdehnten. Aber wir bekommen den bestimmten Eindruck, daß man nirgends daran zweifelte, daß überhaupt um Ostern gefastet werden sollte. Diese Sitte scheint also schon zur Zeit des Irenäus alte, unumstrittene Tradition gewesen zu sein, und wir dürfen wohl davon ausgehen, daß sie auch vom ältesten Montanismus befolgt worden sei [204]).

Was übrigens die Fasten der Sekte betrifft, so haben schon die ersten Führer der Gemeinden auf diesem wie auf allen anderen Gebieten Festigkeit und Gleichartigkeit zu schaffen

gesucht. Zu den manchen Sünden, die Montanus nach Apollonius auf dem Gewissen hat, gehört auch die, daß er „Gesetze für Fasten" gab [205]). Und insofern bestätigt Tertullian den Apollonius, als er die *unitas jejunationum et xerophagiarum et stationum* der Sekte bezeugt [206]).

Früh war man darauf aufmerksam, daß der Montanismus auch hier von der gewöhnlichen kirchlichen Praxis abwich. Hippolyt nennt so ihre Fasten καινὰς καὶ παραδόξους [207]), und Origenes anwendet auf sie „das Wort des Apostels von denen, „die sich darnach richten, was sie von dämonischen Geistern lernen, die (ihnen) zum Verderben und Schaden mancher verbieten, sich zu verheiraten und ihnen (auferlegen) zum Verdruß (von ihnen), sich der Speise zu enthalten" [208]), um die Seelen der Unschuldigen zu verführen, indem sie eine strengere Observanz zur Schau stellen" [209]) — eine Betrachtung, die wir bei Epiphanius wiederfinden [210]), und von deren Alter und Verbreitung der Abweisungsversuch Tertullians ein sicherer Beweis ist. Das Wort des Apostels — entwickelt er — trifft wohl einen Marcion, einen Tatian, einen Jupiter, aber nicht uns. *Quantula est enim apud nos interdictio ciborum? Duas in anno hebdomadas xerophagiarum nec totas, exceptis scilicet sabbatis et dominicis, offerimus deo abstinentes ab eis quae non reicimus, sed differimus* [211]). Bedeutend länger ist indessen die Liste an einer andern Stelle bei Tertullian. „Sie (die Psychiker d. h. die Anhänger der Großkirche) tadeln, daß wir unsere eigenen Fasten *(jejunia propria)* haben, daß wir in der Regel unsere Stationsfasten *(stationes)* bis auf den Abend ausdehnen [212]), daß wir auch Xerophagien haben, wo wir die Speise trocken machen, indem wir alles Fleisch, alle feuchten Gerichte und gewisse saftigere Früchte vermeiden und uns aller starken Speise und alles starken Getränks enthalten. Entsprechend der trockenen Kost enthalten wir uns auch des Badens" [213]). Hier hören wir also doch, daß die Montanisten außer den jährlichen Xerophagien von zwei

Wochen auch die Stationsfasten der Katholiker hielten, zugleich in verschärfter Form und außerdem noch gewisse eigene Fasttage [214]), über die Tertullian übrigens nicht näheren Bescheid gibt. Wenn ferner aus De jejun. 14 hervorgeht, daß sie wie die Katholiker zugleich am Tage vor Ostern fasteten und aus De orat. 18, daß der Karfreitag gewiß auch ein Fasttag war, so sind die zwei kleinen Wochen unleugbar schon nicht so wenig vergrößert worden; Tertullian weiß denn auch in Wirklichkeit sehr gut, daß die Fasten seiner Sekte ganz bedeutend über das Gewöhnliche hinausgingen [215]).

Ein einigermaßen solider Zeuge gegen die allgemeine Auffassung des Montanismus als einer Sekte mit strengen Fasten ist Tertullian also offenbar nicht, und es ist sogar zweifelhaft, ob wir überhaupt bei seiner Darstellung stehen bleiben können. Denn selbst wenn wir davon ausgehen, daß man in Carthago nicht öfter gefastet hat, als er direkt erzählt, so ist damit natürlich keineswegs gegeben, daß die ursprünglichen Fastengebräuche der Sekte nicht noch weit strenger gewesen sind als nach dem Eindruck, den wir bei Tertullian erhalten. Freilich ist zweifelhaft, ob es die Montanisten sind, auf die Hippolyt hindeutet, wenn er in seinem Danielkommentar [216]) gegen solche polemisiert, die „oft am Sabbat und am Sonntag Fasten vorschreiben“ [217]), aber durch Hieronymus, der von seinen Reisen den asiatischen Montanismus genau kennt [218]), wissen wir, daß die Sekte auf jeden Fall zu seiner Zeit nicht zwei, sondern drei jährliche Fasten hatte [219]). Und dazu kommt endlich, daß ein stark asketischer Zug auf einem andern naheliegenden Gebiet klar zutage tritt.

Der Montanismus in seinen späteren Phasen hat, soweit wir sehen, die Ehe nicht prinzipiell verworfen, hat aber dafür kräftig betont, daß man nur Erlaubnis habe, sich einmal zu verehelichen („Monogamie“) [220]). In dem Exkurs bei Epiphanius zu 1. Tim. 4., der den Eindruck macht, in der Haupt-

sache ihm und nicht seinen Quellen zugeschrieben werden zu müssen, richten sich die Vorwürfe auch auf diesen Punkt [221]); *nos secundas nuptias . . . concedimus . . . .* — sagt Hieronymus [222]) — *illi in tantum scelerata putant iterata conjugia, ut, quicumque hoc fecerit, adulter habeatur* [223]); und die gleiche Divergenz scheint auch die einzige zu sein, von der Augustin in dieser Beziehung weiß [224]).

Daß dieser Standpunkt auf jeden Fall in Nordafrika sehr früh der offizielle der Sekte gewesen ist, wissen wir von Tertullian, gegen den übrigens Augustins Aussagen eben gerichtet sind. *Nobis autem maxima aut summa* (d. h. „die Kapitalsünden") *sic quoque praecaventur* — heißt es in De pudic. 1 — *dum nec secundas quidem post fidem nuptias permittitur nosse, nuptialibus et dotalibus, si forte, tabulis a moechiae et fornicationis opere diversas, et ideo durissime nos infamantes paracletum disciplinae enormitate digamos foris sistimus.*

Näher präzisiert er die Stellung der Sekte im Einleitungskapitel zu seiner *De monogamia.* Den Häretikern, welche die Ehe abschaffen wollen, stellt er „die Psychiker" gegenüber, die sie vervielfältigen. Keiner von ihnen ist in Uebereinstimmung mit dem „Gesetz des Schöpfers": *illa* (die *continentia* der Häretiker) *destruit nuptiarum deum, ista* (die *licentia* der Psychiker) *confundit.* Bei den Montanisten dagegen „hält die Enthaltsamkeit das Gesetz der Ehe in Ehren", anderseits aber „tritt der Gebrauch mit Maß auf", indem nur die Einehe anerkannt wird. *(Unum matrimonium novimus, sicut unum deum,* vgl. c. 15: . . . . *non magis nuptias auferimus, si secundas recusamus, quam cibos reprobamus, si saepius jejunamus.)* Diesen Standpunkt, *„monogamiae disciplina"*, halten indes die Anhänger der Großkirche für häretisch, *nec ulla magis ex causa paracletum negare coguntur, quam dum existimant novae disciplinae institutorem* (c. 2). Ist denn diese Forderung „entweder wirklich etwas Neues . . . das gegen die katholische Tradition streitet, oder etwas Drückendes, im

Widerstreit mit dem „leichten Joch" des Herrn" (Mtth. 11_{30})? Keineswegs, denn Christus hat ja selbst vorausgesagt, daß der heilige Geist zu den Jüngern noch von vielen Dingen reden werde, die sie noch nicht tragen können (Joh. 16_{12-13}). Ja, aber — könnte man einwenden — in diesem Fall könnte man ja „dem Paraklet alles mögliche Neue und Drückende zuschreiben . . ., selbst wenn es von einem feindlichen Geist stammte". Tertullian weist diesen Einwand zurück, teils indem er behauptet, der Paraklet des Montanismus sei kein „feindlicher Geist" (c. 2), teils indem er verneint, daß es sich im vorliegenden Fall um etwas Neues handle. Nicht einmal, wenn der Paraklet völlige Enthaltung geboten hätte, würde ein solcher Befehl in Betracht der Aussagen von Christus und Paulus ein *novum* genannt werden können (Mtth. 19_{12}, 1. Cor. 7_{7}). Es würde in Wirklichkeit dem nichts im Wege stehen, daß „derselbe Geist, der nach den Aposteln kam, um die Jünger nach und nach weiter in alle Wahrheit zu leiten", die Verehelichung ganz beseitigt hätte, deren Zulässigkeit schon durch die angeführten Schriftstellen, sowie durch das eigene Exempel Christi und der Apostel aufgehoben ist — und dies um so mehr, weil ja nun 160 Jahre vergangen sind, seit 1. Cor. geschrieben wurde. Wenn also eingeräumt werden muß, daß der Paraklet uns auch nicht etwas Neues auferlegt haben würde, wenn er die absolute Jungfräulichkeit verlangt hätte, zu welcher wir durch die Worte und das Vorbild Jesu und der Apostel bestimmt wurden, so ist es klar, daß der Paraklet mit vollkommenem Recht gefordert hat, die Ehe dürfe nur eine einmalige sein (c. 3). So wird in Wirklichkeit der Paraklet *restitutor potius quam institutor* der „Monogamie" (c. 4). Christus hob die durch Moses vorgeschriebene Scheidung auf, und doch meint niemand, daß er *ab alia virtute* kam. Warum verdächtigt man also den Parakleten, ein *spiritus alienus* zu sein, weil er die zweite Ehe abschaffte, mit der Paulus durch die Finger sah?

Regnavit duritia cordis (d. h. die Scheidung) *usque ad Christum, regnaverit et infirmitas carnis* (d. h. die zweite Ehe) *usque ad paracletum. . . . Nova lex abstulit repudium, nova prophetia secundum matrimonium . . .* usw. (c. 14).

Wie man leicht sehen wird, beweist Tertullian in dieser Verteidigung für die Disziplin der Monogamie so viel, daß er in Wirklichkeit zu wenig beweist. So gründlich geht er in seiner Argumentation zu Werk, daß nicht nur die Praxis der Großkirche, sondern mit ihr auch die Praxis des Montanismus selbst eigentlich kompromittiert ist: die „Monogamie" ist wohl der offizielle Standpunkt der Sekte, aber nicht ihr ideeller; es sind die Häretiker, die „den Gott der Ehe auflösen", welche in Wirklichkeit recht bekommen. Deutlichste Auskunft darüber erhalten wir Exhort. cast. 10, wo nicht nur die zweite, sondern schon die erste Ehe als vom Bösen seiend dargestellt wird. Das eheliche Verhältnis entfernt nämlich — wie die geschlechtlichen Verhältnisse überhaupt *(squalentes carnis concupiscentiae)*[225]) — den heiligen Geist vom Menschen *(sp. sanctum avertit)*, so daß das Gebet, die Schriftlesung, der Lobgesang und die Dämonenbeschwörungen die Kraft des Geistes entbehren. Anders mit der Enthaltsamkeit. *Per continentiam negotiaberis magnam substantiam sanctitatis, parsimonia carnis spiritum acquires.*

Die praktische Folge dieser Auffassung ist die Auflösung der eingegangenen Ehen. Es ist von großem Interesse für die Beurteilung des Standpunktes, den der älteste Montanismus einnahm, daß Apollonius den Montanus beschuldigt, „er habe die Eheleute gelehrt, sich zu scheiden"[226]), und erzählt, daß die ersten Prophetinnen ihre Männer verließen, als sie vom Geist erfüllt wurden[227]). Zu einer solchen unbedingten Keuschheitsforderung paßt es auch, daß Origenes ohne Vorbehalt 1. Tim. 4_3 (. . . . *κωλυόντων γαμεῖν*) auf den Montanismus anwendet, während die spätere Polemik nur dessen Widerstand gegen die 2. Ehe erwähnt[228]). Vermutlich haben also erst

praktische Rücksichten die Sekte gezwungen, die vollständige Abweisung der Ehe fallen zu lassen. Sicher ist auf jeden Fall, daß man die sexuelle Enthaltsamkeit sehr hoch taxiert hat. Wenn Apollonius erzählt, daß die ersten Prophetinnen ihre Männer verlassen haben, so tut er dies, um einen Gegenbeweis zu führen gegen die montanistische Behauptung von Priscillas Virginität [229]) — eine Tradition, auf welche die Sekte offenbar großes Gewicht gelegt hat. Und wir wissen auch warum. In Exhort. cast. 10 stützt Tertullian seine Empfehlung der Virginität mit einer Reihe inspirierter Aussagen (Schriftstellen usw.), unter anderm auch mit folgendem Prisc(ill)aorakel: *Purificantia concordat, et visiones vident, et ponentes faciem deorsum etiam voces audiunt manifestas, tam salutares quam et occultas.* Die Enthaltsamkeit kommt in Betracht als ein Mittel im Dienst der prophetischen Inspiration, und Priscillas Worte sind somit ein instruktiver Kommentar zu den Mitteilungen des Apollonius.

XIII. Die Buße.

Es ist klar, daß für einen Mann mit Tertullians Auffassung der geschlechtlichen Verhältnisse die laxe Praxis, die am Anfang des 3. Jahrhunderts in Rom selbst groben sexuellen Sünden gegenüber eingeleitet wurde, ein ungeheures Aergernis sein mußte. Das „peremptorische Edikt" des Papstes Calixt, das dem reuigen Sünder das bis jetzt Unerreichbare in Aussicht stellte, nämlich die Vergebung für Hurerei und Unzucht durch die Buße [230]), hat denn auch eine von Tertullians allerheftigsten Streitschriften, seine De pudicitia, ins Dasein gerufen [231]). Bevor wir indes auf diese Schrift mit ihren wichtigen Aufschlüssen über Buße und Kirchenzucht eingehen, müssen wir uns die Hauptzüge in der Entwicklung der katholischen Bußinstitution in Carthago in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts deutlich machen.

Die außerordentlichen Schwierigkeiten, welche die harten Verfolgungen um die Mitte des 3. Jahrhunderts der Kirche verursachten, waren, wie bekannt, noch mehr innerer als äußerer Art. Eine von ihnen erwähnt Bischof Dionysius von Alexandria in einem Brief an Fabius von Antiochia [232]). „Diese unsere göttlichen Märtyrer — schreibt er — nun Christi Beisitzer, Mitgenießer seiner königlichen Macht, Teilnehmer an seinem Gericht, ja seine Mitrichtenden, sie haben sich einiger der gefallenen Brüder angenommen, die angeklagt waren, geopfert zu haben, und sich schuldig zeigten. Und als sie ihren Wandel und ihre Buße sahen und der Ansicht waren, diese Buße könnte auch annehmbar sein vor ihm, der auf keine Weise des Sünders Tod wünscht, sondern seine Buße, ließen sie sich mit ihnen ein [233]), nahmen sich ihrer an, gingen mit ihnen um und verkehrten mit ihnen sowohl bei Gebeten als bei Mahlzeiten. Welchen Rat, Brüder, gebt ihr uns nun darüber? Wie sollen wir uns benehmen? Sollen wir uns übereinstimmend und beifallend zu ihnen stellen, ihr nachsichtiges Urteil aufrecht halten und denen Milde erweisen, über die sie sich erbarmt haben? Oder sollen wir ihr Urteil für ungerecht erklären, uns skeptisch zu ihrer Auffassung stellen, ihre Güte betrüben und ihre Bestimmung aufheben?“

In Alexandria ist es also offenbar zur Zeit des Dionysius alte Sitte gewesen, nicht bloß daß die Märtyrer auf eigene Hand den kultischen Verkehr („Gebete und Mahlzeiten“) mit denen, die unter der Verfolgung abgefallen waren, wieder aufnehmen konnten, sondern auch daß ihr Benehmen ohne weiteres für die Haltung der Gemeinde und damit des Bischofs bestimmend war. Kommen sie, indem sie mit dem bußfertigen Sünder verkehren, zu dem Resultat, daß Gott ihm vergeben habe, so wird ihr Urteil wie Gottes eigene Kundgebung betrachtet, und der Abgefallene gleitet damit in die Gemeinde wieder ein.

Schon Dionysius hat gewisse Zweifel in bezug auf die Be-

rechtigung dieser Praxis, deren Schwierigkeiten so scharf bei seinem Zeitgenossen Cyprian von Carthago zutage treten. Hier hatten die Märtyrer und Bekenner unter der Verfolgung im Jahre 250 im Gefängnis eine Art Verein gestiftet, der als Sekretär den Bekenner Lucianus gewählt hatte. Dieser läßt nun dem abwesenden Cyprian folgende Kündigung zukommen [234]): „Sämtliche Bekenner senden dem Vater Cyprian ihren Gruß. — Wir lassen dir hiermit wissen, daß wir denen bereits Frieden gegeben haben, mit deren Wandel du nach ihrem Versehen bekannt gemacht worden bist, und wir wünschen, daß gegenwärtige Fomrel durch dich zur Kenntnis der andern Bischöfe gelangen möchte. — Mit dem Wunsch, du möchtest mit den heiligen Märtyrern Frieden haben, schrieb Lucianus dieses in Gegenwart eines Exorcisten und eines Lectors des (hiesigen) Klerus." Dieses Schreiben ist sicher so aufzufassen, als wenn es von einer Schar alexandrinischer Bekenner geschrieben wäre. Lucianus und seine Genossen haben im Gefängnis die Initiative ergriffen zur Aussöhnung einer Reihe Abgefallener mit der Gemeinde. Dies teilen sie Cyprian und den andern Bischöfen mit, augenscheinlich im Glauben, daß ihrer Anweisung Folge geleistet werde.

Daß sie auf jeden Fall kurz vorher eine solche Auffassung von ihrer Kompetenz gehabt haben, geht ganz unzweideutig aus einem Brief des Lucianus an Celerinus hervor [235]), der sich von Rom aus schriftlich an Lucianus gewandt hatte mit der Bitte um einen „Friedensbrief" *(libellus pacis)* zugunsten von zwei abgefallenen, aber reuigen „Schwestern", Numeria und Candida [236]). Das Entscheidende steht im 2. Kap. des Briefes: „Da der gesegnete Märtyrer, Paulus, noch in seinem Leibe wandelte, rief er mich zu sich und sagte zu mir: „Lucianus, vor Christus sage ich dir, wenn jemand, so ich von hier abgerufen bin, dich um Frieden bittet, dann gewähre ihm denselben in meinem Namen." Aber auch wir alle, welche der

Herr seines Rufes unter dieser großen Trübsal würdigte, haben laut Abrede Friedensbriefe für alle ohne Ausnahme ausgestellt. . . . Grüße Numeria und Candida, die (Frieden erlangen werden) in Uebereinstimmung mit dem Befehl *(praeceptum)* des Paulus und der übrigen Märtyrer, deren Namen ich hier hinsetze. . . . Und darum, Bruder, bitte ich, daß, wenn der Herr begonnen hat, seiner Kirche Frieden zu geben, daß dann auch diese in Uebereinstimmung mit dem Befehl des Paulus und unserer Uebereinkunft Frieden erhalten mögen, nachdem die Sache den Bischöfen vorgelegt und die Exhomologese abgelegt ist — und nicht allein sie, sondern auch die, welche — wie du weißt — unserem Herzen nahe stehen."

Es ist außerordentlich charakteristisch, wie hier zweierlei zum Vorschein kommt. Einerseits können Numeria und Candida nicht wieder aufgenommen werden, bevor die Verfolgung beendigt ist, und der Bischof sich mit der Sache befaßt hat. Andrerseits wird ein ganz bestimmtes Versprechen gegeben, nämlich in bezug auf ihre und der andern Libellatici Aussöhnung mit der Gemeinde — ein Versprechen, das undenkbar sein würde, wenn Lucianus nur im geringsten Zweifel an den Rechten der Märtyrer gehegt hätte. Insofern ist alles wie in Alexandria. Und doch repräsentieren die carthagischen Bekenner einen Standpunkt, der von dem ihrer alexandrinischen Genossen wesensverschieden ist und der Ordnung entgegenstrebt, die bald die herrschende werden sollte. Während nämlich die alexandrinischen Märtyrer auf eigene Hand den kultischen Verkehr mit den Gefallenen aufnehmen und so in Wirklichkeit ihren Bischof vor ein *fait accompli* stellen, begnügen sich die Konfessoren in Carthago damit, Libellen für sie auszustellen, greifen aber der Entscheidung des Bischofs nicht vor [237]).

Diese bescheidenere Auffassung von der Kompetenz der Märtyrer haben indessen nicht alle in Carthago geteilt, und

diese Partei hat auch Repräsentanten innerhalb des Klerus gehabt, vermutlich namentlich unter den älteren Presbytern [238]). Diese haben, ohne Cyprians Zustimmung einzuholen, denen von den Gefallenen, die mit der Empfehlung der Märtyrer versehen waren, den Zugang zur Gemeinde geöffnet [239]). Sie haben mit anderen Worten dasselbe getan, was die Märtyrer in Alexandria selbst taten, ohne daß jemand Anstoß daran nahm, und Karl Müller hat sicher recht, wenn er in ihrem Auftreten vor allem den Ausschlag einer Auffassung des Martyriums sieht, wie sie früher in Carthago herrschend gewesen war. Gegen sie kehrt sich nun Cyprian. Wir brauchen hier nicht auf die Einzelheiten dieses zum Teil recht dunklen Streites einzugehen. Das Resultat liegt in Ep. 55 vor, wo von der Entscheidung berichtet wird, die auf der Synode von Carthago 251 getroffen wurde. Es ist hier nicht mehr die Rede weder von den Märtyrerbriefen noch von dem Recht der Bekenner, bei der Entscheidung der einzelnen Fälle ihren Einfluß geltend zu machen. Es sind nun nicht mehr die Männer der Inspiration, sondern der Bischof, dem es vorbehalten ist, Bescheid darüber zu wissen, ob die Buße des Sünders in Gottes Augen genügend gewesen sei. Nicht nur die Auffassung der aufrührerischen Kleriker, sondern auch die der milder gestimmten Konfessoren ist zum Vorteil von Cyprians Standpunkt völlig verlassen worden: der Bischof in Verbindung mit der Gemeinde bestimmt nun, wer wieder aufgenommen und wer ausgeschlossen werden soll.

Nur durch die von der Kirche kontrollierte, offiziell anerkannte Buße *(paenitentia)* geht nun der Weg zu Gottes Vergebung und zur Aussöhnung mit der Kirche. Diese oft lange andauernde [240]) Buße beschreibt Cyprian ausführlich in De lapsis 35. *Orare oportet impensius et rogare* — heißt es — *diem luctu transigere, vigiliis noctes ac fletibus ducere, tempus omne lacrimosis lamentationibus occupare, stratos solo adhaerere cineri, in cilicio et sordibus volutari, post indumentum Christi*

perditum nullum jam velle vestimentum, post diaboli cibum (d. h. der heidnischen Opfermahlzeit) *malle jejunium, justis operibus incumbere quibus peccata purgantur, eleemosynis frequenter insistere quibus a morte animae liberantur.*

Wie die Almosen und die andern „gerechten Werke" die Seele also vom Tode befreien, indem sie sie von der begangenen Sünde reinigen [241]), so sind auch die andern Bußgebräuche nicht nur — wie es für einen modernen Gedankengang das natürlichste wäre anzunehmen — Ausdrücke der Reue des Pönitenten d. h. seiner Uebereinstimmung mit Gott in der Auffassung der begangenen Sünde, sondern positive Werke, die Gott wohlgefallen. Das ist aus einem interessanten Gebrauch ersichtlich, den wir durch einen Brief kennen lernen, worin der oben erwähnte Celerinus die Sache seiner gefallenen „Schwestern" dem Lucianus vorlegt. Er schreibt hier [242]): „. . . Und darum bitte ich dich, du mögest meinem Begehren willfahren und mit mir über den Tod meiner Schwester trauern, die während dieser Verwüstung von Christus abgefallen ist. Denn es ist nur zu klar, daß sie geopfert und den Zorn des Herrn erweckt hat. *Pro cujus facto ego in die laetitiae Paschae flens die ac nocte, in cilicio et cinere lacrimabundus dies exegi et exigo usque in hodiernum, donec auxilium Domini nostri Jesu Christi et pietas per te vel per eos dominos meos qui coronati fuerint* (d. h. die Märtyrer), *a quibus postulaturus es, subvenerit tam nefando naufragio.*"

Hier sehen wir also, wie der Konfessor Celerinus, der so weit davon entfernt ist, sich durch einen Abfall schuldig gemacht zu haben, daß er im Gegenteil neulich unter ganz besonders ehrenden Umständen das Bekenntnis abgelegt hat [243]), sich den Bußgebräuchen unterzieht, nicht um selbst Reue an den Tag zu legen, sondern um einer gefallenen Schwester zu helfen, die Vergebung Gottes (und damit die der Kirche) zu erlangen *(. . . donec auxilium Domini . . .)*. Die totale Selbstdemütigung, worin die Buße besteht, hat also in sich selbst

einen Wert, und wohl sogar einen um so größeren, je weniger der, welcher sich den Bußgebräuchen unterzieht, verdient hat, gedemütigt zu werden. Je mehr der Sünder fastet und schreit, je weniger er sich wascht, je jämmerlicher er sich kleidet, je mehr er sich in Kot und Schmutz wälzt, um so mehr klärt sich Gottes Angesicht auf, bis die „Satisfaktion" — um Cyprians eigenen Lieblingsausdruck zu gebrauchen — komplett ist, und der Bischof ihm mitteilen kann, daß seine Gebete erhört sind, und er ihm den Frieden *(pax)* mit der Kirche schenken kann.

Von Gebräuchen bei dieser Wiederaufnahme wird die Handauflegung genannt *(impositio manus* oder *impositio manus in paenitentia)* [244]), die in Carthago nicht — wie sonst überall — vom Bischof allein ausgeführt wird, sondern vom Bischof und Klerus zusammen [245]). Darauf wird für den Wiederaufgenommenen geopfert [246]), und er wird zur Eucharistie zugelassen [247]).

Vor der Handauflegung, aber nach dem Abschluß der eigentlichen Buße findet in der Kirche ein feierliches Bekenntnis der Sünde statt, welche die Ausschließung veranlaßt hatte. Dies wird immer genau sowohl von der Rekonziliation wie von der Buße unterschieden, und nur dieses Bekenntnis wird mit dem technischen Ausdruck *exomologesis (e. criminis* oder *criminum)* bezeichnet [248]). Was die Wirkungen dieser Exhomologese betrifft, so muß man wohl darauf achten, daß sie bei Cyprian nie zu den Satisfaktionsriten gerechnet wird, zu denen nur die eigentlichen Bußgebräuche gehören. Chronologisch gehört sie eng mit der Rekonziliation zusammen, zu der sie augenscheinlich die feierliche, aber insofern überflüssige Einleitung bildet, als ja die ganze vorausgegangene Pönitenz einen völlig öffentlichen Charakter gehabt hat, wie sie auch voraussetzt, daß die begangene Sünde allen bekannt gewesen. Die Vermutung liegt also nahe, daß die rein formelle Rolle, welche

die Exhomologese zu Cyprians Zeit spielt, ein sekundäres Phänomen sei, und daß sie ursprünglich eine Bedeutung gehabt habe, zu welcher der auffallende Name besser gepaßt hat, womit man sie noch zu Cyprians Zeit bezeichnet. Gehen wir auf Tertullian's De paenitentia zurück, so finden wir denn auch den Ausdruck auf eine ganz andere Weise angewandt.

De paenitentia, aus Tertullians katholischer Periode stammend [249]) und ein völlig zuverlässiger Zeuge der Praxis der carthagischen Großkirche zur Zeit des Uebergangs aus dem 2. ins 3. Jahrhundert, handelt zuerst von Sünde und Buße im allgemeinen (c. 1—5) und speziell von der Buße der Katechumenen, bevor sie in der Taufe die Vergebung Gottes für ihre Sünden erhalten (c. 6). Aber — entwickelt Tertullian weiter (c. 7 ff.) — es geschieht ja leider bisweilen, obschon es im Grund gar keine Entschuldigung dafür gibt, daß der Teufel den Getauften überlistet und ihn verführt. Solchen Sündern hat Gott in seiner Gnade noch eine letzte Chance gegeben, wenn sie bereuen und Buße tun. Was diese „Zweite Buße" (*secunda paenitentia)* betrifft, so genügt es nicht, daß sie im Gewissen vor sich geht, sondern sie fordert eine besondere äußerliche Handlung. *Is actus, qui magis Graeco vocabulo exprimitur et frequentatur, exomologesis est, qua delictum domino nostrum confitemur* (9 1—2). Darauf wird die Exhomologese folgendermaßen beschrieben: „Was die Kleidertracht und die Kost betrifft, so auferlegt sie dem Betreffenden, in Sack und Asche zu liegen, den Leib mit schmutzigen Lumpen zu bedecken, sich traurigen Betrachtungen hinzugeben und seine Sünde wieder gutzumachen, indem er sich selbst schlecht behandelt. Uebrigens soll er nur Rücksicht auf die Bedürfnisse der Seele und nicht auf die des Bauches nehmen und sich darum auf das Notdürftigste an Essen und Trinken beschränken. In der Regel soll er indessen seinen Gebeten durch Fasten Nahrung geben. Er soll

stöhnen, er soll Tag und Nacht zum Herrn seinem Gott weinen und schreien *(mugire)*; er soll sich vor den Presbytern im Staube wälzen, Gottes Lieblingen (d. h. den Märtyrern) zu Füßen fallen und alle Brüder bewegen, für ihn Fürbitte einzulegen" [250]).

Ἐξομολόγησις ist also bei Tertullian der technische Ausdruck für eine Reihe von Gebräuchen, die in allem Wesentlichen mit denen zusammenfallen, die Cyprian unter dem Namen *paenitentia* zusammenfaßt [251]). Woher der Name stammt, sehen wir aus De paenit. 9_{2-3} [252]): den übrigen Bußgebräuchen voraus geht eine Exhomologese der begangenen Sünde — ein Bekenntnis [253]), von dem der ganze Komplex seinen Namen erhalten hat [254]). Und nun ist die ursprüngliche Bedeutung der Exhomologese auch klar: sie ist selbst ein Satisfaktionsritus, selbst ein Teil der gesamten *prosternendi et humilificandi hominis disciplina*, ja der Gebrauch, um den sich alle die andern Bußgebräuche kristallisiert haben. Aber ebenso deutlich ist es, aus welcher Ursache die Exhomologese hinter die Buße verlegt worden. Es ist die Handauflegung, die dazugetreten ist; sie hat ein vorausgehendes Bekenntnis der Sünde verlangt, für welche schließlich Vergebung erteilt werden sollte, und auf dieses Bekenntnis hat man dann den — nun überflüssigen — Namen der Exhomologese übertragen.

Aber hat so die Gemeinde in Carthago am Anfang des 3. Jahrhunderts das Rekonziliationsritual noch nicht gekannt, das knapp 50 Jahre später anerkannt feste Praxis wurde, während sie gleichzeitig eine Buße unter ganz festen kirchlichen Formen besessen hat, so ist es unleugbar mehr als auffallend, daß De paenitentia nirgends dem Sünder die geringste Hoffnung gibt, zur *pax* der Kirche zu gelangen. Beständig ist es der Zweck der Exhomologese, nur die Vergebung Gottes und nicht die der Kirche zustande zu bringen, und ebenso regelmäßig ist Gott es, der der ver-

gebende ist, n i e sind es Gott und die Kirche [255]). Tatsächlich ist darum der Schluß unvermeidbar, daß die exkommunizierten Sünder überhaupt nicht auf dem Weg der Buße die Wiederaufnahme erlangen konnten [256]).

Gerade auf diesem Hintergrund tritt um so klarer hervor, daß die Buße ursprünglich durchaus nicht eine kirchliche Erfindung ist, ein Disziplinarmittel in der Hand der Geistlichkeit zur Aufrechterhaltung von Zucht und Ordnung unter den Mitgliedern der Gemeinde, sondern daß ihr Zweck von Anfang an ein religiöser gewesen: die Versöhnung des gekränkten Gottes durch die ö f f e n t l i c h e Selbstdemütigung zur Abwendung der göttlichen Strafe [257]). Durch die Sünde, die Auflehnung gegen Gottes Willen ist, hat der Mensch Gott Verachtung gezeigt; indem man in der Buße die Furcht vor seiner Macht an den Tag legt, verschafft man ihm eine Ehrenrettung [258]) — eine Ehrenrettung, die er gerne annimmt [259]), auch wenn sich dies endgültig erst am Tage des Gerichts zeigen wird [260]).

Tertullian redet nur von einem Mittel, wodurch dieses Gericht Gottes vorweggenommen werden könne: wenn nämlich die Märtyrer dem Sünder den Frieden mit der Kirche schenken. Wir erhalten hier bei Tertullian bestätigt, was wir schon aus Cyprians Aussagen schließen konnten in bezug auf die Rolle, welche die Märtyrer am Anfang des Jahrhunderts bei der Wiederaufnahme der Exkommunizierten gespielt haben. In Ad martyras 1 ermahnt er die gefangenen Märtyrer, untereinander Frieden zu halten — „den Frieden, den einige nicht mit der Kirche haben, und um den sie darum die Märtyrer im Gefängnis zu bitten pflegen [261]). Und aus diesem Grund sollt ihr ihn haben und ihn pflegen und ihn unter euch selbst gegenseitig hüten, damit ihr ihn nämlich auch andern mitteilen könnt."

Es ist einleuchtend, daß Tertullian sich nicht so hätte ausdrücken können, wenn er nicht noch damals, als er diese

Worte schrieb, persönlich die allgemeine Ansicht geteilt hätte, daß der Friede, den die Märtyrer dem Sünder schenken, ohne weiteres gültig sei. Um so interessanter ist nun die stark veränderte Anschauung, die nach seinem Uebergang zum Montanismus in De pudicitia zum Vorschein kommt. Wenn er hier (c. 22_1 ff.) die Praxis der Kirche so kräftig angreift, so geschieht dies nicht allein, weil er sich ebenso mißtrauisch den katholischen Märtyrern gegenüber verhält [262]), wie Apollonius sich zu denen der Montanisten stellt; auch nicht nur, weil er — im Gegensatz zu der üblichen Anschauung — meint, daß selbst der Tod des Märtyrers nur Genugtuung verschaffen könne für dessen eigene Sünden [263]) und nicht für die anderer [264]); sondern vor allem, weil er überhaupt leugnet, daß die Märtyrer kompetent seien, Vergebung für gewisse grobe Formen der Sünde mitzuteilen. Wenigstens verlangt er, daß der Märtyrer in solchem Fall zuerst beweisen solle, daß Christus selbst es sei, der in ihm ist und durch ihn dem Sünder vergibt; und der Beweis besteht darin, daß er wie Christus eine übernatürliche Kenntnis von den verborgenen Regungen des Herzens an den Tag legt (Mc. 2_{8-10})[265]). Wenn Tertullian diese Forderung aufstellt, so geschieht dies keineswegs um seine Gegner zu vexieren, indem er von ihnen das Unmögliche verlangt, insofern als inspirierte „Herzenskündiger" unter den Montanisten in Carthago vorgekommen sind [266]), wie auch der dortige Kreis von seinen eigenen Märtyrern gemeint hat, daß sie auf das Schicksal der Sünder bei Gott Einfluß haben [267]). Aber anderseits war es für ihn offenbar ganz undenkbar, daß irgendeine tatsächlich inspirierte Person für gewisse, besonders grobe Sünden Vergebung mitteilen wolle, aus dem einfachen Grunde, weil Gott unmöglich sich selbst zuwider handeln könne.

Es ist nämlich Gottes Wille — meint Tertullian — daß solche Sünden, wenn sie nach der Taufe begangen werden,

nicht hier auf Erden vergeben werden, sondern seinem eigenen letzten Gericht vorbehalten sein sollen [268]). Es handelt sich ja hier nicht um solche Sünden wie die, welche Christus uns befohlen hat siebenzigmal siebenmal zu vergeben (Mtth. 18_{22}), sondern um Sünden, die gegen Gott selbst (Götzendienst) und gegen seinen „Tempel" (2. Cor. 6_{16}) (Hurerei und Mord) begangen sind [269]). Während zahlreiche weniger gravierende Sünden *(delicta leviora, modica, media, mediocria)* schon hier auf Erden Vergebung erlangen können und darum den Sünder nicht für beständig von der Kirche ausschließen, wenn er Buße für sie tut [270]), sind Idololatrie, Hurerei und Mord Todsünden *(delicta mortalia, principalia, capitalia etc.)* und damit von einer solchen Beschaffenheit, daß sie hienieden nicht können vergeben werden und darum die Wiederaufnahme des Sünders in die Kirche unmöglich machen. Von ihnen sagt Johannes, daß für sie nicht solle gebetet werden (1. Joh. 5_{16}), und die Buße für sie hat darum jedenfalls nicht die Vergebung der Kirche zur Folge [271]).

Dies ist denn auch der Standpunkt, den die Apostel eingenommen haben, wie sowohl aus ihrer Theorie als aus ihrer Praxis ersichtlich ist (das Aposteldekret [c. 12], die Briefe des Paulus [c. 13—18], speziell seine Behandlung des Blutschänders in Corinth [c. 13—14], ferner die Apokalypse und der Brief des Johannes [c. 19] und endlich der Hebräerbrief des Apostelschülers Barnabas, woran sich die Bestimmungen des Leviticus über die Behandlung der Aussätzigen schließen [c. 20]). Und sie sind damit keineswegs im Widerspruch mit Luc. 15. (verlornes Schaf, verlorner Groschen und verlorner Sohn), wo gar nicht an die Erlösung von Christen, sondern an die von Heiden gedacht ist [c. 7—10]; auch nicht mit Jesu Worten und Benehmen, z. B. dem samaritanischen Weib gegenüber (Joh. 4.), denn von diesem und allen ähnlichen Fällen gilt unter allen Umständen, daß „die christliche Disziplin erst von der Erneuerung des Bundes, von der

Erlösung des Fleisches, d. h. vom Leiden des Herrn an beginnt. Keiner war vollkommen, bevor die Ordnung des Glaubens gefunden, keiner ein Christ, bevor Christus wieder in den Himmel aufgenommen, keiner heilig, bevor der heilige Geist vom Himmel herniedergekommen war, um die Disziplin festzusetzen, um die es sich handelt" [c. 11] [272]).

Diesen klar ausgesprochenen Willen Gottes gegenüber hilft es also durchaus nichts, daß sich „die Psychiker auf das Recht der Kirche berufen, Sünden zu vergeben" (21_{7}). Denn wohl besitzt die Kirche ein solches Recht, aber wohl gemerkt, n i c h t die Kirche als eine äußere Organisation (21_{16}). Wenn man also meint, daß die Macht, mit dem das Wort des Herrn Mtth. 16_{18} den Petrus belehnt habe, auch dem Bischof, als dem, um welchen die Kirche organisiert ist, Vollmacht erteile, den Gläubigen Todsünden zu vergeben, so ist dies ein grobes Mißverständnis. Sie ist nämlich dem Petrus persönlich übertragen, und nach ihm kommt sie — nicht dem Bischof als solchem zu, sondern dem Pneumatiker *(spiritali)*: dem Apostel oder Propheten. *Nam et ipsa ecclesia proprie et principaliter ipse est spiritus, in quo est trinitas unius divinitatis . . .; et ideo ecclesia quidem delicta donabit, sed e c c l e s i a - s p i r i t u s p e r s p i r i t a l e m h o m i n e m, non ecclesia-numerus-episcoporum. Domini enim, non famuli est jus et arbitrium; dei ipsius, non sacerdotis* (21_{16-17}).

Von dem Edikt Calixts [273]) gilt also ganz dasselbe wie von der Sündenvergebung der Märtyrer: bevor die Gültigkeit anerkannt werden kann, muß die Inspiration des Betreffenden dargetan werden. *Exhibe igitur et nunc mihi, apostolice* — sagt darum Tertullian spottend zu Calixt — *prophetica exempla, et agnoscam divinitatem, et vindica tibi delictorum ejusmodi remittendorum potestatem. Quod si disciplinae solius officia sortitus es, nec imperio praesidere, sed ministerio, quis aut quantus es indulgere, qui neque prophetam nec apostolum exhibens cares ea virtute cujus est indulgere*

(21 $_{5-6}$). Nur eine Autorität will Tertullian in diesen Fragen anerkennen, nämlich den heiligen Geist selbst. Und dieser hat gesprochen — nicht nur durch die Apostel, sondern auch in den Neuen Propheten. *Potest ecclesia donare delictum* — sagt der Paraklet — *sed non faciam, ne et alii* [274]) *delinquant* (21 $_{7}$).

Vergleichen wir die Buße des Montanismus, wie sie in De pudicitia hervortritt, mit der Buße innerhalb der katholischen Kirche in Carthago, so ist für's erste klar, daß beide Kirchengenossenschaften darin einig gewesen sind, Hurerei, Unzucht, Götzendienst als Sünden zu betrachten, für die der Sünder wohl Vergebung von Gott, aber nicht Friede mit der Kirche erlangen könne. Hätte die Großkirche von Carthago schon zu der Zeit, da De pudicitia entstand, damit begonnen, Hurerei und Unzucht durch die Buße zu vergeben, so wäre De pudicitia nicht gegen Calixt, sondern gegen den carthagischen Bischof geschrieben worden, der diese unerhörte Laxheit in der Ausübung der Kirchenzucht zugelassen hätte [275]).

Denn eben als etwas Neues und Unerhörtes innerhalb der Kirche bekämpft Tertullian die Bestimmung des Calixt. Wieder und wieder kehrt er zurück zu der Inkonsequenz, die darin liegt, der Hurerei (und Unzucht) eine Ausnahmestellung vor Mord und Götzendienst einzuräumen — ein Argument, das voraussetzt, daß man in den Kirchen, die innerhalb seines Horizontes lagen, sich bisher diesen Sünden gegenüber unversöhnlich gestellt habe [276]). Und dasselbe tritt deutlich darin zutage, daß er beständig auf der Basis von gerade diesen drei Sünden operiert, während er nur beiläufig und in mehr ungefähren Wendungen eine Reihe anderer Sünden erwähnt, welche die Montanisten als Todsünden betrachteten [277]), von denen er aber wußte, daß er bei seinen Gegnern nicht so festen Grund unter den Füßen habe [278]).

Wie viele oder wie wenige von diesen Sünden speziell die Katholiker in Carthago als unverzeihliche angesehen haben, wissen wir nicht genau [279]). Und ebensowenig sind wir imstand, im einzelnen anzugeben, wie man sich zu Tertullians *delicta leviora* gestellt habe. Daß die montanistische Sekte selbst in großem Maßstab in das Privatleben ihrer Mitglieder mit strenger Zucht eingegriffen hat und sie von der Gemeinschaft abgesondert hielt, bis ihrer Bußforderung Genüge geleistet war, geht aus Tertullians Worten deutlich hervor; aber ebenso klar scheint es zu sein, daß man sich innerhalb der katholischen Kirche ähnlich benommen hat [280]), und selbst wenn uns die Mittel fehlen, genau zu bestimmen, in welchem Umfang dies der Fall war, so können die Abweichungen doch kaum sehr bedeutend gewesen sein, weil Tertullian in dieser Beziehung keine wesentlichen Einwände gegen die Praxis seiner Gegner zu machen hat [281]).

Wenigstens ebenso nahe wie die montanistische Kirchenzucht als eine verschärfte Form für die katholische anzusehen, liegt es also, die Sache von der anderen Seite zu betrachten und zu fragen, ob sie nicht in ihrer carthagischen Gestalt eher einen Kompromiß mit den bestehenden kirchlichen Verhältnissen bedeute. Und dazu kommt, daß in Tertullians Betrachtungen über die Buße sich etwas Aehnliches geltend macht, wie in seinen Aeußerungen über die sexuelle Frage: seine Theorie ist offenbar tatsächlich für eine ganz andere Praxis angelegt als die, zu deren Vertreter er sich faktisch macht.

Durchliest man De pudicitia aufmerksam, so kann man nämlich nicht umhin zu bemerken, was Tertullians wirklicher Standpunkt in der Frage der Sündenvergebung sei: Gott ist es, dem es allein zukommt, dem Menschen seine Sünden zu vergeben [282]). Daher seine Forderung, der Märtyrer müsse seine göttliche Inspiration beweisen können, wenn seine Sündenvergebung als gültig solle angesehen wer-

den können; daher seine Forderung an Calixt, Beweise für seine Prophetenwürde zu liefern, die allein seinem Edikt Autorität verleihen könne; daher wird auch endlich so kräftig betont, daß es der heilige Geist selbst sei, der durch die Worte und Taten der Apostel in der Frage von der Vergebung der Sünden Stellung genommen habe.

Die Konsequenzen dieses Standpunktes will indessen Tertullian nicht ziehen. Um sie zu vermeiden, nimmt er eine Distinktion vor, die schon durch ihren formalistischen Charakter sich als eine Ausflucht verrät: die Distinktion zwischen den Sünden gegen Gott und seinen „Tempel" und den Sünden gegen den Nächsten. Dadurch erreicht er nämlich, dem Begriff *delicta remissibilia* eine gewisse formelle Berechtigung zu geben (Sünden gegen Menschen müssen auch von Menschen vergeben werden können), und dieses Vorteils bedient er sich, um den Begriff zu erweitern, so daß er auch dazu kommt, solche Sünden zu umfassen, die tatsächlich nie unter die Kategorie der Sünden gegen den Nächsten kommen können (z. B. Beistand verschiedener Art bei heidnischen Kulten [283]). Und so endet er damit, einen nicht ganz kleinen Teil der sündenvergebenden Vollmacht, die eigentlich Gott zukommt, auf den Bischof zu übertragen.

Es liegt also nahe anzunehmen, Tertullian repräsentiere hier ein System, in dem Ideen, die ursprünglich nicht dazu gehören, mit den praktischen Bedürfnissen der Sekte einen Akkord geschlossen haben. Und fragen wir nun, woher diese Ideen stammen, so begegnen wir dem Orakel, das 21 $_7$ zitiert ist. „Die Kirche kann Sünden vergeben" — sagt der heilige Geist durch die Neuen Propheten — „aber ich will es nicht tun, damit nicht auch andere sündigen." Die zugrundeliegende Betrachtung ist hier augenscheinlich dieselbe, von der Tertullian ausging: Gott ist es, der Sünden vergibt. Anders kann man es nicht verstehen, wenn im zweiten Satz des Orakels „die Kirche" ohne weiteres durch „den heiligen

Geist" erstattet ist [284]). Wenn aber Tertullian den Paraklet gegen Calixt ausspielt, so sieht er davon ab, daß dessen Votum sich ebenso leicht gegen seinen eigenen Standpunkt verwenden läßt. Freilich kennen wir nur das Orakel von Tertullian und sind insofern darauf angewiesen, uns nach seinem Verständnis desselben zu richten. Wo man mit einem Ausleger zu tun hat, der in dem Grad keine exegetischen Skrupeln kennt wie Tertullian [285]), kann eine solche Rücksicht indessen nicht entscheidend sein, und das Orakel nimmt mit seinem kategorischen „*non faciam*" auch denen den Boden unter den Füßen weg, welche die Kirche *delicta leviora* vergeben lassen.

Es versteht sich von selbst, daß praktische Rücksichten die Sekte sehr früh müssen gezwungen haben, eine so schroffe Stellung aufzugeben, und wir sehen denn auch schon zu der Zeit des Apollonius, daß die asiatischen Montanistengemeinden eine Sündenvergebung „*per spiritalem hominem*" gehabt haben. — Wie erwähnt, fordert Tertullian vom Märtyrer, daß er seine Inspiration dartun solle, indem er sich als Herzenskenner ausweise, bevor seine Sündenvergebung als gültig angesehen werden könne. Als ein Geist, der sich dafür ausgab, die heimlichen Sünden des Menschen zu kennen, wird der Dämon der ersten Propheten schon beim Anonymus geschildert [286]), wie denn auch Apollonius den Propheten verhöhnt wegen seiner Unkenntnis der heimlichen Sünden seines Umgangsfreundes, des Räuber-Märtyrers Alexander [287]). Und wenn nun Apollonius spottend bemerkt: „Wer von ihnen vergibt wohl dem anderen seine Sünden: ob der Prophet dem Märtyrer seine Räubereien oder der Märtyrer dem Propheten seine Begierde?" so kann es nicht zweifelhaft sein, daß er von den Montanisten seiner Zeit gewußt hat, daß Märtyrer und andere inspirierte Mitglieder der Sekte eine gewisse Vollmacht hätten, Sündenvergebung zu erteilen [288]).

Ist nun diese Sündenvergebung eine freie Sündenver-

gebung gewesen, oder sollen wir annehmen, daß ihr auch bei den kleinasiatischen Christen eine Buße vorausging?

Von Interesse für die Beantwortung dieser Frage ist es, daß De pudicitia auch in anderer Hinsicht eine merkwürdige Unklarheit aufweist. Während nämlich in De paenitentia ganz feststeht, daß die Buße eine von Gott getroffene Veranstaltung selbst zur Verzeihung grober Sünden, und daß ihre Frucht darum auch folgerichtig Gottes Vergebung sei [289]), so ist dagegen die Stellung in De pudicitia nichts weniger als einfach. Tertullian verwirft freilich die Behauptung der Psychiker, daß die Buße vergeblich sei, wenn sie nicht in allen Fällen zur Versöhnung mit der Kirche führe; aber die Wendungen, womit er hier von der Möglichkeit spricht, daß der Sünder trotz allem bei Gott Vergebung erlangen könne [290]), haben nicht den freudigen Klang wie die entsprechenden Stellen in De paenitentia. Und blicken wir auf Tertullians Theorie, wie er sie in De pudic. 2_{12}ff. entwickelt, so verstehen wir den Grund. *(Delicta) dividimus in duos exitus* – schreibt er hier; — *alia sunt remissibilia, alia inremissibilia. Secundum quod nemini dubium est alia castigationem mereri, alia damnationem. Omne delictum aut venia dispungit aut paena, venia ex castigatione, paena ex damnatione . . . Secundum hanc differentiam delictorum paenitentiae quoque condicio discriminatur. Alia erit quae veniam consequi possit, in delicto scilicet remissibili, alia quae consequi nullo modo possit, in delicto scilicet inremissibili* (die Todsünde, 1. Joh. 5_{16}). Nur zu diesem klaren, konsequenten Standpunkt, der logisch jede Möglichkeit einer endgültigen Vergebung der groben Sünden ausschließt, paßt nun auch seine Auslegung der Schriftstellen, die er zur Widerlegung seiner Gegner ins Feld führt. Beständig erhalten wir denselben Eindruck: Tertullian sieht in Wirklichkeit das Urteil des Ehebrechers als gefällt an [291]). Am handgreiflichsten tritt dies in seiner Behandlung von 1. Cor. 5. und 1. Tim. 1. zutage.

Wenn Paulus 1. Cor. 5_5 den Blutschänder „zum Verderben des Fleisches, auf daß der Geist selig werde am Tage des Herrn Jesu", dem Satan übergibt, so meint er — nach Tertullian — mit „Verderben des Fleisches" die ewige Qual im „Feuerpfuhl" [292]) Darum kann mit dem Geist auch nicht an den eigenen Geist des Blutschänders gedacht sein, sondern nur an *eum spiritum . . ., qui in ecclesia censetur,* und der bewahrt werden soll *salvum id est integrum . . . in die domini ab immunditiarum contagione ejecto incesto fornicatore* [293]). Auf gleiche Weise wird 1. Tim. 1. erklärt. Obschon ja die Sünde des Hymenäus und des Alexander (*βλασφημία*) zu denen gehört, für die sehr gut Buße kann getan werden [294]), so will Tertullian die Worte *tradidi eos satanae, uti disciplinam acciperent non blasphemandi* (1. Tim. 1_{20}) dennoch so verstanden haben, daß der erste Teil des Satzes die schließliche Verdammung der zwei Sünder ausdrücke [295]), während der letzte Teil gar nicht von Hymenäus und Alexander handle, sondern *de ceteris . . . qui illis traditis satanae id est extra ecclesiam projectis erudiri haberent blasphemandum non esse* [296]). — Die Psychiker hatten also offenbar doch nicht ganz unrecht, wenn sie sagten, die rekonziliationslose Buße der Montanisten sei vergebens!

Unter diesen Umständen wird es aber noch auffallender, daß Tertullian außer den Kapitalsünden und den weniger gravierenden Sünden, die alle beide der Kirchenbuße unterliegen, noch eine dritte Klasse von Sünden kennt, bei denen von Bußetun überhaupt keine Rede ist. Er schreibt [297]): *Reliquas autem libidinum furias impias et in corpora et in sexus ultra jura naturae non modo limine, verum omni ecclesiae tecto submovemus, quin non sunt delicta, sed monstra.* In Tertullians Kreis hat man also gemeint, daß bei Sünden wider die Natur Buße ausgeschlossen sei. Leider wissen wir nicht mit Sicherheit, wie die Katholiker sich hier zu der Sache gestellt haben. Der Zusammenhang der Stelle [298]) deutet am ehesten

darauf hin, daß es sich um eine montanistische Eigentümlichkeit handle; und jedenfalls stimmt wenig mit der Theorie, daß das Schicksal der groben Sünder Gottes eigener Entscheidung vorbehalten sei, die Tatsache, daß die Montanisten ohne weiteres dieser gesamten Kategorie von Sündern den Zugang zu der Buße ohne Rekonziliation verweigert haben, der selbst Mördern, Götzendienern und Ehebrechern offenstand.

Es ist darum höchst wahrscheinlich, daß wir hier wieder vor dem Rest eines konsequent durchgeführten Rigorismus stehen, oder richtiger, daß die ganze montanistische Bußinstitution in Carthago, deren Gebräuche in so auffallendem Grad mit den katholischen zusammenfallen [299]), in der Wirklichkeit auch eine Anpassung an die Verhältnisse der Großkirche bezeichnet.

Daß dies richtig sei, finden wir bei Hieronymus bestätigt. *Illi* — berichtet er von den Montanisten — *ad omne paene delictum ecclesiae obserant fores*; *nos cotidie legimus*: *Malo paenitentiam peccatoris quam mortem* (Hes. 18_{23}) . . . *Rigidi autem sunt, non quo et ipsi peiora non peccent, sed quod hoc inter nos et illos sit, quod illi erubescunt confiteri peccata quasi justi, nos, dum paenitentiam agimus, facilius veniam promeremur* [300]). Es scheint demnach nicht zweifelhaft sein zu können, daß der asiatische Montanismus, wie Hieronymus ihn gekannt hat, nicht nur — wie die Gemeinde Tertullians — groben Sündern die Rekonziliation verweigert, sondern daß er überhaupt keine öffentliche Buße gehabt hat. Daß dies ein sekundärer Zug sein sollte, ist — nicht zuletzt in Betrachtung der konservativen Tendenzen der Bewegung — völlig unwahrscheinlich, und wir irren darum sicher nicht, wenn wir annehmen, der kleinasiatische Montanismus habe auch in seinen älteren Phasen keine Bußinstitution gekannt.

Sowohl die Buße als die Sündenvergebung waren also innerhalb der ersten montanistischen Kreise unbekannt. Für diese Enthusiasten, die so voll und ganz in ihren Gesichten

und Offenbarungen aufgingen, war die Sünde ein überwundenes Stadium. Aber alle mißlichen Elemente von sich fernzuhalten hat der Montanismus natürlich ebensowenig wie andere religiöse Sekten auf die Dauer vermocht. Schon die ersten Propheten mußten die Reinheit der Sekte schützen, indem sie den Sündern kategorisch die Vergebung verweigerten. Diesen Standpunkt hat jedoch schon die nächste Generation zum Vorteil für die Sündenvergebung *per spiritalem hominem* verlassen. Als eine Erinnerung aber an die ursprünglichen Zustände innerhalb des Montanismus bleibt die strenge Kirchenzucht bestehen, welche die Bußinstitution innerhalb der Sekte in ihrer eigenen Heimat nie zuließ.

DER MONTANISMUS UND DIE PHRYGISCHEN KULTE.

I. Gräberpflege und Totenkultus in Phrygien.

Das Material, mit dem wir bis jetzt gearbeitet haben, war so gut wie ausschließlich literarisch. Nur eine einzelne Inschrift konnten wir mit voller Sicherheit als montanistisch betrachten [301]), und diese Inschrift ist zudem spät und stammt nicht aus der eigentlichen Heimat der Sekte. Irgendwelche begründete Hoffnung, daß die Zeit darin eine Veränderung bringe, besteht kaum, auf jeden Fall nicht, was den älteren Montanismus betrifft, denn aus der Zeit der Entstehung des Montanismus hat das Christentum überhaupt keine nachweisbaren Spuren in den epigraphischen Denkmälern Phrygiens hinterlassen.

Und doch muß notwendigerweise ein nicht geringer Teil der Hunderte von sepulkralen Inschriften aus der ältesten Kaiserzeit, die aus allen Gegenden Phrygiens vorliegen, aus christlichen Kreisen stammen. Phrygien ist eines der Länder, wo das Christentum am frühesten und mit größtem Erfolg verkündigt wurde, nachdem es die Grenzen Palästinas über-

schritten hatte. Schon vor Trajans Zeit finden wir in diesem Land und den angrenzenden Landschaften zahlreiche christliche Gemeinden [302]), und eben die Quellen zur ältesten Geschichte des Montanismus zeigen uns, in welchem Grad das Christentum nicht nur in den großen Städten, sondern auch draußen auf dem Lande durchgedrungen war [303]). Wenn wir nun zwischen christlichen und heidnischen Grabmälern nicht zu unterscheiden vermögen, so ist die naheliegende Erklärung die, daß das Christwerden auf diesem wie auf so manchen anderen Gebieten keinen Bruch mit ererbten Sitten und Vorstellungen gebildet hat.

Die älteste christliche datierte Inschrift Phrygiens stammt aus der Mitte des 3. Jahrhunderts. Sie gehört zu einer lokal scharf begrenzten Serie nordphrygischer Grabinschriften — in allem 11 [304]) — die in den Dörfern des oberen Teiles des Porsuktales südlich von Kutahia gefunden wurde und welche durch die Formel *Χρειστιανοὶ (Χρηστιανοὶ, Χριστιανοὶ) Χρειστιανοῖς* selbst ihre christliche Herkunft angibt. Diese *Χρ. Χρ.*-Inschriften haben Ramsay und seine Schüler Anderson und Calder mit beständig wachsender Sicherheit zu montanistischen Kreisen in Beziehung gesetzt. Was noch bei Ramsay nur eine Vermutung ist [305]), das ist bei Anderson eine Tatsache [306]), bei Calder der Eckstein, auf dem seine Rekonstruktion der ältesten Geschichte von der Ausbreitung des Montanismus ruht [307]). Mit der lydischen Stadt Philadelphia als Ausgangspunkt — meint Calder — hat der Montanismus sich gegen Osten längs der zwei großen Verkehrsadern, die durch das Mäandertal und Hermustal bzw. in Süd- und Nordphrygien hineinführen, ausgebreitet. In den südphrygischen Gemeinden, wo die Tendenz, mit der „Welt" einen Akkord zu schließen, die Uebermacht hatte, wurde der Montanismus rasch unterdrückt. In Nordphrygien dagegen faßte er festen Fuß. Den Beweis dafür liefern eben die *Χρ. Χρ.*-Inschriften, die im Gegensatz zu den — nach Calder's Meinung — bewußt heidnisch kamouflierten christlichen Grabinschriften aus Südphrygien sich durch ihr demonstratives Bekenntnis zum Christentum auszeichnen (vgl. die Neigung der Montanisten, das Martyrium zu suchen).

Wir werden sogleich sehen, daß Calder mit Unrecht die südphrygischen Grabmäler als kamouflierte ansieht. Wie schon angedeutet, handelt es sich in Wirklichkeit um eine tiefgehende Gemeinschaft zwischen Christen und Nicht-Christen in den Vorstellungen von den Toten und ihren Bedürfnissen, eine Gemeinschaft, die sich ganz natürlich in gemeinsamen Begräbnisgebräuchen äußert. Und was die nordphrygischen

Grabmäler betrifft, so kann ein solch offenes Bekenntnis zum Christentum, wie wir dies in den *Χρ. Χρ.*-Inschriften antreffen, unter keinen Umständen ein genügender Beweis dafür sein, daß die Inschriften gerade montanistischer Art sind. Manche andere Christen in Kleinasien haben es auch als eine heilige Pflicht angesehen, freiwillig ihren Christenglauben zu bekennen, selbst wenn dies sehr gefährlich war. Hat aber die *Χρ. Χρ.*-Formel überhaupt den demonstrativen Charakter gehabt, den CALDER ihr beilegt? Sehr glaubhaft klingt es doch nicht, daß man auf den Gräbern seiner Nächsten Inschriften angebracht haben sollte, von denen man wußte, daß sie auf die religiösen Gegner herausfordernd wirken müßten, und deren naheliegende Konsequenz darum die sein müßte, daß der Friede der Toten von Grabschändern gestört würde. Aber dazu kommt, daß wir ringsherum in Kleinasien und Thrazien — oft an Orten, wo wir keinen Grund haben, Montanismus oder Rigorismus irgendeiner Art zu vermuten — Inschriften finden, die mit ebenso großer Offenherzigkeit ihre christliche Herkunft zu erkennen geben [308]). Einige dieser Inschriften stammen aus der Zeit, bevor der Friede zwischen der Kirche und dem Staat geschlossen wurde, andere aus der Zeit nachher [309]). In diesen letzten Inschriften kann der Christenname nicht aus Lust, gegen irgend jemand oder irgend etwas zu demonstrieren, angebracht sein, sondern nur aus demselben Grund, aus dem man das Kreuz und andere christliche Symbole auf die Gräber setzte: zum Trost für die Hinterbliebenen und vielleicht zum Schutz für die Toten [310]). Warum denn der *Χρ. Χρ.*-Formel einen oppositionellen Charakter beilegen? CALDER räumt selbst ein, daß das Bild, welches uns die Märtyrerakten vom Verhältnis zwischen Christentum und Heidentum geben, einseitig sei. Was sollte denn der Annahme im Wege stehen, daß die *Χρ. Χρ.*-Monumente und die andern vorkonstantinischen Grabmäler, die ihre christliche Provenienz offen angeben, zu Zeiten und an Orten aufgestellt worden seien, wo es mit keiner Art von Risiko verbunden war, sich zum Christentum zu bekennen?

Und abgesehen von der *Χρ. Χρ.*-Formel selbst können wir in den Inschriften keine Stütze finden. Asketen strengster Observanz waren diese Christen keineswegs. Die Inschriften wimmeln förmlich von Namen von Eheleuten und deren Nachkommen. Auch nicht von dem pneumatischen Sondergepräge des montanistischen Christentums findet sich die geringste Spur. Und dies fällt um so mehr auf, als wir hier aus Nordphrygien, und zwar aus dem Porsuktal selbst, eine häretische Inschrift haben, die sich gerade in dieser Beziehung mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit ausdrückt *311*). Die Inschrift lautet so:

Π + Π
Λουπικῖνος Μουντάνῃ
συνβίῳ Χριστιανῇ
πνευματικῇ μνήμης
χάριν

Grégoire [312]) ist davon überzeugt, daß die Inschrift montanistisch sei, und der Name, den die verstorbene Gattin des Loupikinos trägt, deutet — zusammengehalten mit dem übrigen Inhalt der Inschrift — unleugbar darauf hin. Aber selbst wenn Loupikinos und Mountane nicht eben Montanisten gewesen, so haben sie doch sicher irgendeiner christlichen Pneumatikersekte angehört, und Grégoire hat darum unzweifelhaft das Richtige getroffen, wenn er die zwei *II* zu beiden Seiten des Kreuzeszeichens über dem eigentlichen Text als die Verkürzung einer — sonst unbekannten — Formel *Πνευματικὸς Πνευματικῇ* deutet. Wie ist diese Formel entstanden? Ja, sie k a n n natürlich ganz unabhängig von der *Χρ. Χρ.*-Formel entstanden sein [313]). Aber der Ort, wo die Inschrift gefunden wurde, und die Zeit, der sie angehört [314]), legen es doch nahe anzunehmen, die *Χρ. Χρ.*-Formel habe bei ihrer Entstehung eine gewisse Rolle gespielt. Ist dies der Fall, so versteht man nicht recht, daß die *Πν. Πν.*-Formel eine ganz harmlose Variante der *Χρ. Χρ.*-Formel sein sollte. Selbst wenn man sie nicht geradezu als eine Oppositionsformel ansehen will, ist sie doch eine Formel, die, wie die Worte *Χριστιανῇ πνευματικῇ* im Texte selbst, das präzisiert, was Loupikinos und seine nächsten Glaubensgenossen von den Christen trennt, die auf ihren Grabinschriften die ältere Formel benützten. Es ist darum auffallend, daß Grégoire diese Inschrift als „argument décisif" dafür betrachten kann, daß die Christen der *Χρ. Χρ.*-Formel Montanisten gewesen. Viel eher kann sie als ein Beweis ihrer Orthodoxie benützt werden, besonders wenn Loupikinos und Mountane wirklich Montanisten waren. Auf jeden Fall zeigt sie, was man in nordphrygischen Pneumatikerkreisen hervorzuheben wünschte, wenn man seinen Toten ein Denkmal setzte [315]), und sie stellt dadurch das Schweigen der *Χρ. Χρ.*-Inschriften in diesem Punkt in ein Licht, das nichts weniger als günstig für die Behauptung ihrer montanistischen Provenienz ist.

Das gewöhnlichste phrygische Grabmal ist die Stele mit dem abgebildeten Portal [316]). Dieser Stelenpforte, die gewiß ein direkter Nachkomme der berühmten phrygischen Felsenfassaden aus der Königszeit ist [317]), begegnen wir überall, wo Phryger gewohnt haben, und sie ist so charakteristisch für phrygische Gräber aus der Kaiserzeit, daß sie ein wichtiges Mittel zur Bestimmung von dem Verbreitungsgebiete des phrygischen Volkselements geworden ist. Oft finden wir sie mit Skulpturen von Gebrauchsgegenständen ausgestattet — Diptychon, Buchrolle, Spiegel, Kamm, Messer usw. auf den Türfüllungen oder sonstwo angebracht [318]), ein Ueberrest aus

den Zeiten, da der Tote diese Gegenstände wirklich ins Grab mitbekam [319]). Auch die Gräber der Christen sind mit Denkmälern von diesem Typus versehen [320]), und das häufig vorkommende Diptychon [321]) ist wohl kaum anders aufzufassen als wie auf heidnischen Grabmälern.

In enger Verbindung mit der abgebildeten Grabtüre steht die Auffassung des Grabes als der Wohnung des Toten, seines *ἐώνιος οἶκος* [322]), an das sein Nachleben gebunden ist. Und dieses Nachleben ist nicht das eines gewöhnlichen Menschen. Der hellenistische Uebermenschenkultus gedieh nirgends besser als in Kleinasien, dem Land des Kaiserkultus par excellence, und er hat in Phrygien wie an anderen Orten eine allgemeine Heroisierung des Verstorbenen mit sich geführt. *Ἥρως* ist im Phrygien der Kaiserzeit das häufigst vorkommende Prädikat für den Toten [323]); *ἡρῷον* wird das Grab genannt und zwar nicht nur in heidnischen, sondern auch in christlichen Inschriften [324]), wie auch das Grabmal in unzähligen Fällen die Form eines *βωμός* hat und ausdrücklich so genannt wird [325]).

Das Nachleben kann für den Verstorbenen auf verschiedene Weise erleichtert werden, z. B. durch regelmäßige Ausschmückung des Grabes mit Rosen und Kränzen. Oft hat der Verstorbene selbst in seinem Testament eine Geldsumme angewiesen, deren Zinsen für diesen Zweck verwendet werden sollen (*τὸ στεφανωτικόν*) [326]), oder auch behilft man sich mit der Anbringung eines skulptierten Kranzes auf dem Grabe [327]). Den Gebrauch in seiner erstgenannten Form finden wir in einer jüdischen oder christlichen Inschrift von Hierapolis erwähnt [328]). Das Rosenfest [329]) (*ῥοδισμός*, *rosalia*) ist für Phrygien durch ein paar Inschriften aus Acmonia bezeugt. Die eine, das Testament des Titus (Flavius) Praxias [330]), erwähnt außer der jährlich wiederkehrenden Ausschmückung mit Rosen auch eine *κατάκλισις*, ein Begräbnismahl, das „im Monat Panemos am Tag der Eudaimosyne" abgehalten

wird. Aehnliche Mahlzeiten kennen wir aus Amorion [331]) und Apollonia [332]). Die andere Inschrift aus Acmonia, in der das Rosenfest erwähnt wird, ist christlich [333]).

Aber die Hauptsache in dem Kultus, den wohlhabende Leute oft mit großen Kosten für sich selbst und für ihr Geschlecht anordneten, ist doch die, daß der Name *δι' αἰῶνος* erinnert werde [334]), wenn man schon unter dem Rasen liegt. Dies ist der Hauptzweck mit dem Grabmal (*τὸ μνημεῖον*), und er findet seinen klaren Ausdruck in der „mazedonisch-phrygischen" Formel: *ὁ δεῖνα τῷ δεῖνα μνήμης χάριν* [335]), die wir auch auf den Gräbern der Christen antreffen [336]).

Zu diesen — in manchen Fällen sehr umfassenden und kostbaren — positiven Veranstaltungen kommen nun verschiedene, nicht weniger charakteristische prohibitive Verhaltungsmaßregeln, deren Zweck der ist, das Grab nicht nur vor Ausplünderung und Zerstörung, sondern auch vor der Benützung durch Unbefugte zu schützen. Darum ist die Inschrift häufig mit einer Angabe versehen, für wen das Grab bestimmt sei [337]), sowie mit einem Verbot unrechtmäßiger Benützung und anderer Kränkung des Grabfriedens [338]) und mit detaillierten Bestimmungen über die Bußen, die ein eventueller Grabschänder erlegen soll [339]). Aber nicht genug damit. In richtiger Erkenntnis davon, daß diese weltlichen Mittel nicht immer zureichend seien, stellte man das Grab unter göttlichen Schutz.

In einfachen Worten ist dies in dem griechischen Teil einer neuphrygisch-griechischen Bilinguis aus Eskischehir getan: *παρεθέμην τὸ μνημεῖον τοῖς προγεγραμμένοις θεοῖς* (d. h. Mitrafata, Ma Temrogeis und Puntasbas) *κὲ τῇ κώμῃ . . .* [340]). Der Sinn ist wohl derselbe, wenn nordphrygische Grabdenkmäler oft dem Zeus Bronton oder einem andern Gott geweiht sind [341]), oder wenn die schirmende Gottheit z. B. durch Anbringung ihres heiligen Tieres auf dem Monumente vergegenwärtigt ist [342]). Das bei weitem allgemeinste Verfah-

ren ist jedoch, die Grabschrift mit einer Verfluchung des eventuellen Grabschänders zu versehen. Phrygien nimmt, was die Häufigkeit und die Heftigkeit solcher Verfluchungen betrifft, eine hervorragende Stellung ein [343]). Selten begnügt man sich damit, ein einfaches *ὑποκατάρατος ἔστω* [344]) oder *ἰς θεοὺς κατηραμένος ἤτω* [345]) über den Grabschänder auszusprechen. In der Regel nennt man ausdrücklich die Gottheiten, die mit der Ausführung der Rache betraut sind [346]), und oft schwelgt man förmlich in den Strafen, die nicht nur den Verbrecher selbst, sondern auch seine Nachkommenschaft erwarten [347]).

Ganz entsprechende Vorstellungen liegen einigen Formeln zugrunde, die uns auf Gräbern von Christen begegnen. Direkte Uebernahme aus dem Heidentum liegen z. B. in C. B. II 558 f. Nr. 445 [348]) und 730 Nr. 658 [349]) vor. Sonst ist von Formeln die Rede, bei denen nicht ersichtlich ist, wer die Priorität habe.

Zwei der oben erwähnten *Χρ. Χρ.*-Inschriften werden mit der Formel beschlossen *Τὸν θεόν σοὶ* (sic!) (*ἀναγνοὺς*) *μὴ ἀδικήσῃς* [350]). Diese Formel bildet auch den Schluß einer Reihe anderer Inschriften [351]), die, mit einer einzigen Ausnahme [352]), ebenfalls aus dem Porsuktal stammen. Ob die Formel ursprünglich aus christlichen oder aus heidnischen Kreisen stamme, läßt sich nicht mit Sicherheit entscheiden. Soviel ist sicher, daß sie auch rein formell nahe heidnische Verwandte hat [353]).

Daß der eigentliche Inhalt der Formel weder nach der einen noch nach der andern Seite hindeutet, steht außerhalb der Diskussion (siehe Zingerle, Philologus 53 (1894) 345).

Auch nicht mittelst der auf den Inschriften vorkommenden Namen kann man weiterkommen. Wie eine Vergleichung zwischen den *Χρ. Χρ.*-Inschriften und den übrigen Inschriften aus dem Distrikt zeigt, haben sich nämlich die Christen, auch was den Gebrauch der Namen betrifft, nicht von ihren heidnischen Umgebungen emanzipiert. Kein Name weder auf diesen anerkannt christlichen Inschriften noch auf den Inschriften mit der Formel *Τὸν θεὸν μὴ ἀδικήσῃς* trägt ein besonderes christliches Ge-

präge; dagegen sind die Namen, die auch sonst am häufigsten in jener Gegend vorkommen — *Ἀλέξανδρος, Τρόφιμος, Δόμνος, Ἄππη, Ἀμμεία, Κύριλλος, Τατίον* usw. — die vorherrschenden. Sogar die bescheidene Rolle, die theophore Namen spielen, scheint nicht eine christliche Eigentümlichkeit zu sein. Solche Namen finden sich auf den *Χρ. Χρ.*-Inschriften (*Ἀρτεμᾶς, Δημητρία*) wie auch auf den übrigen Inschriften der Gegend; durchgeht man aber die Inschriften der Nachbardistrikte, z. B. von Aezani, so wird man sehen, wie auffallend viel häufiger derartige Namen dort als im Porsuktal vorkommen.

Anderson, der im Gegensatz zu Ramsay's mehr reservierten Aussagen (C. B. II 499) behauptet, die Formel sei unbedingt christlich (H. A. 203 ff.), findet seine Behauptung dadurch bestätigt, daß die Formel einige Male durch ein *ἀναγνοὺς* erweitert ist (*Τὸν θεὸν σοὶ ἀναγνοὺς μὴ ἀδικήσῃς.* M. B. Nr. 428, H. A. 221 f. Nr. 20 (= M. B. Nr. 427), Classic. Review 11 (1897) 137) — ein Ausdruck, der nicht auf die Inschrift selbst hinweisen solle — was doch das naheliegende wäre — sondern auf die Bibel, die Anderson durch ein auf das Monument eingeritztes Diptychon repräsentiert findet. Soweit ich sehe, kommt indessen das Diptychon nur ein einziges Mal zusammen mit dem Ausdruck *ἀναγνούς* vor, nämlich M. B. Nr. 428 (Fig. 90 S. 423). Aber gerade hier ist es besonders deutlich, daß die zwei nichts miteinander zu tun haben, indem das Diptychon teils sehr klein, teils an einem wenig in die Augen fallenden Platz angebracht ist, ungefähr mitten an der etwas vorspringenden rechten Kante, fern von der Formel, welche die Inschrift auf der untersten horizontalen Seite des Steines abschließt.

Während die Absicht mit dieser nordphrygischen Formel die ist, den Frieden des Grabes zu sichern, indem man daran erinnert, daß seine Kränkung eine Versündigung gegen den Gott sei, unter dessen Schutz das Grab gestellt ist, finden wir auf den Gräbern der südphrygischen Christen eine andere Formel angewandt, die direkt drohend ist — die Formel *ἔσται αὐτῷ πρὸς τὸν θεόν*[354]).

Bei der Beurteilung der Frage nach der christlichen Provenienz dieser Formel hat Cumont[355]) mit Recht großes Gewicht auf die zahlreichen Fälle gelegt, wo *τὸν θεόν* mit andern Ausdrücken erstattet oder erweitert ist. Stellen wir diese Fälle zusammen, so erhalten wir folgende Variationen:

1. *τὸν Ἰ(ησοῦν) Χ(ριστόν)*, C. B. II 526 Nr. 371.
2. *τὸν ἀθάνατον θεόν*, C. B. II 534 Nr. 388.

3. *τὸν κριτὴν θεόν*, C. B. II 537 Nr. 394.

4. *τὴν δικαιοσύνην τοῦ θεοῦ*, C. B. II 562 Nr. 455—457.

5. *τὴν ἐπερχομένην ὀργήν*, C. I. G. IV 9802.

6. *τὸν ζῶντα θεόν*, C. B. II 518 Nr. 355 und 356; 514 Nr. 353/4; 521 Nr. 362; 522 Nr. 364; 529 Nr. 374; 530 Nr. 378.

7. *τὴν χεῖρα τοῦ θεοῦ*, C. B. II 535 Nr. 392.

8. *τὸ μέγεθος τοῦ θεοῦ*, E. J. Nr. 138 (= A. E. M. 8 [1884] 193).

9. *τὸ μέγα ὄνομα τοῦ θεοῦ*, C. B. II 525 Nr. 369.

10. *τὸν θεὸν τὸν ὕψιστον*, C. B. II 652 Nr. 563.

11. *Ἥλιων κὲ Σελήνην*, H.K. 8 Nr. 23.

Wie ohne weiteres aus 11 hervorgeht, hat Cumont [356]) zu früh die Formel als „particulière aux chrétiens" erklärt; sie kommt also auch auf heidnischen Gräbern vor. Aber ebenso sicher hat Rohde [357]) unrecht gehabt, ihr Vorhandensein auf christlichen Inschriften zu bezweifeln. Ausser 1 und wohl auch 2 müssen sicher 3—5, die augenscheinlich eine besondere „Gruppe des jüngsten Gerichts" ausmachen, christlich sein [358]). Zweifelhafter sind 6—10, deren semitisches Gepräge ein so auffallend starkes ist. Daß die Inschriften unter 6 jedenfalls in einigen Fällen christlichen Ursprungs sind, zeigen C. B. II 514 Nr. 353/4, wo die Formel erweitert ist mit *καὶ νῦν καὶ ἐν τῇ κρισίμῳ ἡμέρᾳ*, und C. B. II 521 Nr. 362 (. . . *τῷ μήτρωνι Μητροδώρῳ ἐπισκόπῳ* . . .). Uebrigens ist heidnische, jüdische und christliche Provenienz gleich wahrscheinlich, wo die Formeln 6—9 vorkommen, indem wir, was das Heidentum betrifft, mit einer starken jüdisch-semitischen Einwirkung rechnen müssen. So ist 10 entschieden nicht christlich, sondern stammt möglicherweise aus jüdischen Kreisen, wahrscheinlicher aber von Heiden, die jüdisch beeinflußt waren [359]).

Hiernach ist also für's erste nicht länger richtig, wenn Cumont sagt, es sei „impossible de citer une seule épitaphe,

où cet appel à la vengeance divine se rencontre, qui soit pour une raison quelconque suspecte de paganisme"; sodann muß aber die Möglichkeit nicht nur heidnischer, sondern auch jüdischer Herkunft berücksichtigt werden, was CUMONT sich ohne genügenden Grund zu tun weigert. Und was von den Variationen der Formel gilt, muß auch von der Formel in ihrer einfachen Gestalt gelten. Es ist an und für sich schon wahrscheinlich, daß viele der Inschriften, in denen sie vorkommt, christlich sind; keine von d i e s e n Inschriften sind erweislich heidnisch oder jüdisch, und in mehreren Fällen ist die christliche Herkunft gesichert. Aber leugnen kann man die Möglichkeit nicht, daß mehrere von den Inschriften aus heidnischen oder jüdischen Kreisen stammen, und es muß darum als unberechtigt angesehen werden, wenn die Forscher sich nach und nach daran gewöhnt haben, das Vorhandensein der Formel als ein sicheres Kennzeichen der christlichen Provenienz einer Inschrift anzusehen. Auch hier ist es also nicht ausgeschlossen, daß die christliche Uebernahme einer ursprünglich heidnischen Formel vorliege [360]).

Aber wie es sich auch damit verhalten mag, klar ist, daß weder dieser noch irgendein anderer Bestandteil der ältesten christlichen Sepulkralinschriften außerhalb des Rahmens von dem fällt, was damals überall in Phrygien Brauch und Sitte war. Die Christen — und wir haben keinen Grund zu glauben, daß die Montanisten eine Ausnahme bilden sollten — haben, was die Pflege der Grabstätten und den Totenkultus betrifft, die Traditionen, die in ihrem Vaterland seit alter Zeit herrschend waren, übernommen und weitergeführt.

Die Frage liegt nun nahe, ob eine solche Uebernahme auf dieses besondere Gebiet begrenzt sei. Und es besteht, gerade was den Montanismus betrifft, um so mehr Grund, diese Frage laut werden zu lassen, als die Vermutung seiner nahen Verbindung mit der phrygischen Religion von der Tradition einigermaßen gestützt wird. Schon in der antimontanistischen

Beurteilung der Neuen Propheten liegt vielleicht diese Behauptung vor. Nach altkirchlicher Auffassung sind es bekanntlich der Teufel und seine Dämonen, die hinter den heidnischen Kulten stehen[361]). Wenn der Anonymus die Inspiration der montanistischen Propheten für dämonisch erklärt, so könnte er also damit meinen, daß sie von einem der heidnischen Kulte stamme, und wenn er dieses Urteil gerade wegen der ekstatischen Erscheinungen fällt, die ihm eigen sind, so könnte man annehmen, er denke an den Orgiasmus, der eben für die Religiosität in seinem und des Montanus Vaterland charakteristisch war. Halten wir dies mit der Mitteilung des Hieronymus zusammen, daß Montanus zu den besessenen Verschnittenen der Kybele gehört habe, bevor er Christ wurde [362]), und mit den bei den übrigen Bekämpfern des Montanismus nicht selten vorkommenden Vergleichungen der montanistischen mit der heidnischen *μανία*[363]), so könnte es scheinen, daß die Grundlage dafür, wenigstens diese Seite vom Wesen des Montanismus als heidnischen Einschlag aufzufassen, solid genug sei.

Derartige Gedanken treffen wir denn auch in neueren Behandlungen des Montanismus beständig. Schon A. Neander weist in seiner Allgemeinen Geschichte der christlichen Religion und Kirche I 3 (1827) auf den phrygischen Volkscharakter hin. „In der alten phrygischen Naturreligion" — schreibt er [364]) — „erkennen wir den Charakter dieses zur Schwärmerei und zum Aberglauben geneigten, leicht an Magie und Entzückungen glaubenden Gebirgsvolks, und es kann uns nicht wundern, wenn wir die phrygische Gemüthsart, die sich in den Ekstasen der Priester der Cybele und des Bacchus zeigt, in den Ekstasen und Sonnambulismen der Montanisten wieder finden" [365]). In Fr. Münter's Primordia Ecclesiae Africanae (1829) haben diese Vermutungen festere Form erhalten: Aus den Nachrichten bei Didymus, Hieronymus und den ältesten Gegnern der Sekte *oritur suspicio*,

Montanum a priori vaticinandi professione hisce Cybeles sacerdotibus familiari proficuaque ista vaticinia ad suae sectae inter Christianos conditae sacra per summam fraudulentiam transtulisse [366]); und Vorstellungen dieser Art haben — trotz der Einwendungen SCHWEGLER's und einzelner späterer Forscher [367]) — so allgemeine Zustimmung gefunden, daß man es oft als überflüssig ansieht, ihre Richtigkeit zu beweisen [368]).

Dazu hat auch in hohem Grade die Ansicht beigetragen, die Abhängigkeit des Montanismus von den phrygischen Kulten sei auch in anderen Beziehungen einleuchtend genug. Schon SCHWEGLER's Kritiker, L. GEORGII, weist auf seine Askese und speziell auf seine Fastengebräuche hin [369]), und später sind die meisten der zerstreuten Nachrichten über den montanistischen Kultus und Klerus, eine nach der anderen, unter demselben Gesichtswinkel betrachtet worden. Und so kann man es nun oft als eine bekannte Sache erwähnt finden, daß der Montanismus, „heritière des vieux cultes orgiastiques d'Asie-Mineure" [370]), „n'est pas autre chose que le Christianisme adapté aux idées religieuses des populations phrygiennes" [371]). Während GRAILLOT's Bemerkungen entschieden in dieser Richtung gehen [372]), spricht sich HARNACK mehr zurückhaltend aus. In seiner Abhandlung Zur Abercius-Inschrift meint er wohl, der Montanismus enthalte „ein dunkles f r e m d e s Element", „ein verstecktes Element phrygischer Naturreligion", betont aber übrigens, daß er „w e s e n t l i c h eine innerchristliche, ja innerkirchliche Bewegung gewesen ist" [373]), und in seiner Dogmengeschichte begnügt er sich mit einer Hinweisung auf Hieronymus und auf die „vielleicht nicht gleichgültige" Tatsache, daß Montanus ein Phryger war [374]). Eine ähnliche Stellung nimmt BONWETSCH in seinem Artikel über den Montanismus in HERZOG's RE. ein: „Die „neue Prophetie" ist sicher nicht aus dem phrygischen Volkscharakter zu erklären, aber sie ist durch denselben beeinflußt" [375]). Noch reservierter ist LA-

BRIOLLE: „Je crois que l'on a beaucoup exagéré l'importance du rapport qui aurait uni le Montanisme à la Phrygie, son pays d'origine. Pour que le lien apparût aussi étroit, il faudrait que ce phénomène religieux, considéré en sa phase primitive, présentât des caractères exceptionnels et singuliers. Or il n'en est rien. On en retrouve l'analogue — et cela avec des similitudes qui parfois confondent — dans des temps et des civilisations très différentes" [376]). Während BONWETSCH noch die Ekstasen der Neuen Propheten in Beziehung zu dem phrygischen Orgiasmus setzt [377]), ist LABRIOLLE auch in diesem Punkt skeptisch. Wohl möglich, daß Montanus, wenn er wirklich eine Zeitlang Kybelepriester gewesen, dadurch für seine Ekstasen nervös prädisponiert worden sei; „en dehors de cette influence individuelle, je ne crois pas qu'il y ait lieu d'insister sur le rapport signalé" [378]). Nur insoweit will er anerkennen, daß der Montanismus von seinen Umgebungen geprägt sei, als er bei der Sekte die allgemeinen religiösen Eigentümlichkeiten des phrygischen Christentums wiederfindet: l'impulsivité de ses ardeurs religieuses, sa préférence pour les doctrines excessives, pour les sectes rigoristes, la longue ténacité de ses convictions une fois formées ou de ses habitudes une fois prises [379]). Aber übrigens wird man auch bei diesem, dem neuesten Forscher über die Geschichte des Montanismus, vergebens nach einer Zusammenstellung des religionsgeschichtlichen Materials suchen, auf dem doch allein eine begründete Ansicht ruhen kann. Und so ist denn die Frage, um welche sich die folgenden Untersuchungen bewegen werden, beständig als eine offene zu betrachten, zu deren Beantwortung freilich hie und da mehr oder weniger wertvolle Beiträge gegeben sind [380]), die aber — soweit mir bekannt — bis jetzt noch nicht in ihrem vollen Umfang behandelt wurde.

II. Die phrygischen Sühneinschriften.

Auf einer Reise in Phrygien im Frühjahr 1887 fanden RAMSAY und seine Begleiter BROWN und HOGARTH an dem südlichen Ufer des Mäander unweit von dem alten Dionysopolis (Orta Köi) die Ueberreste eines Tempels, der — nach zahlreichen Inschriften aus seiner unmittelbaren Nähe und aus den Dörfern der Umgegend zu schließen — einer männlichen und einer weiblichen Gottheit, dem Apollon Lairbenos und der Meter Leto, geweiht gewesen ist [381]).

Was zuerst den Gott betrifft, so ist er nicht nur aus den Inschriften, sondern auch aus einer Reihe von Münzen aus dem naheliegenden Hierapolis bekannt [382]).

Während die Münzen konstant *ΛΑΙΡΒΗΝΟΣ* haben, variiert der Name auf den Inschriften in einer Weise, die zeigt, daß die Aussprache nicht befriedigend mit griechischen Buchstaben wiedergegeben werden konnte [383]). Hier kommt nicht nur *Λ[αιρβ]ην[ός]* und *Λαιρμηνός*, sondern auch *Λυερμηνός*, *Λερμηνός*, *Λειμηνός* [384]), *Λαρ[μηνός]* und *Λαρβηνός* vor [385]). Zu dieser letzten Form vgl. O. KERN, die Inschriften von Magnesia (1900) Nr. 101 Z. 63: *Πρὸς τὸ Λαρβηνῶν* [386]). Hinter dem Namen des Gottes steht also wohl ein alter Stadtname, und selbst wenn wir nicht bestimmt wissen, wo die Stadt der Larbener lag, hat RAMSAY doch kaum recht, wenn er den Namen in Beziehung setzt zu Lyrbe an der Grenze zwischen Pisidien und Isaurien oder zu Loryma an der carischen Küste [387]). — Die schon von RAMSAY angedeutete Möglichkeit, daß *Λαιρβηνός* mit der lydischen (oder carischen) Bezeichnnng für Doppelaxt *λάβρυς* zusammenhängen könnte [388]), ist in verschiedener Form von HOMMEL [389]) und VOLLGRAF [390]) aufgenommen worden.

Die Inschriften nennen ihn in der Regel mit seinen beiden Namen [391]). Doch hat J. H. St. 10 (1889) 217 Nr. 1 (= C. B. I 149 Nr. 41) *Λαιρμηνός*. Schon dies deutet darauf hin, daß Lairbenos ursprünglich der Name einer selbständigen Gottheit, nicht nur ein Zuname zu dem später hinzugekommenen griechischen Gott sei, und dies wird von den Münzen bestätigt, auf denen der Doppelname nie vorkommt.

Auch in Hierapolis sind die zwei Götter übrigens völlig miteinander verschmolzen. Auf sämtlichen Münzen mit dem

Namen des Lairbenos zeigt sich das Brustbild des Gottes; um den Hinterkopf liegt ein Strahlenkranz, um die Schultern ein Gewand [392]). Aber derselbe Typus kommt auch mit der Aufschrift *APXHΓETHΣ* vor [393]), und auf Alliancemünzen mit fremden Städten ist Hierapolis ebensosehr durch Lairbenos [394]) wie durch Apollon repräsentiert.

Außer Lairbenos gehört auch Kybele zu den alten heimischen Gottheiten, deren Kultus die griechischen Kolonisten, die am Anfang des 2. Jahrhunderts v. Chr. Hierapolis gründeten [395]), vorfanden. Das berühmte Plutonium, das Strabo nennt [396]), hat noch im 6. christlichen Jahrhundert zu den größten Sehenswürdigkeiten Asiens gehört [397]). Zu dieser Höhle hat der Kybelekult — sicher von sehr alter Zeit an — Beziehung gehabt [398]), und Leo Weber hat mit guten Gründen bewiesen, daß Kybele die Hauptrepräsentantin der alten vor-griechischen Gottheiten der Stadt sei, deren Kultus die griechischen Einwanderer vergebens zu verdrängen suchten [399]). Was Lairbenos und Apollon betrifft, so endete dieser Kampf, wie gesagt, damit, daß die zwei Gottheiten verschmolzen. Hat auch Apollons Mutter, deren Kultus eine Hierapolis-Inschrift bezeugt [400]), einen ähnlichen Vergleich mit der großen phrygischen Mutter geschlossen [401])? In Hierapolis läßt sich dies freilich nicht mit Sicherheit nachweisen [402]), aber mit dem Lairbenos-Heiligtum verhält es sich anders. Hier sind nicht nur Apollon und Lairbenos, sondern auch Meter und Leto als dieselbe Gottheit verehrt worden [403]).

Sowohl Apollon Lairbenos als Meter Leto sind also augenscheinlich alte Gottheiten, die im Heiligtum verehrt wurden, lange bevor die griechische Kolonisierung in der Gegend begann. Bedenken wir nun ferner, daß sie den Inschriften zufolge in engster Verbindung miteinander verehrt wurden [404]), so kann kein Zweifel bestehen, daß wir es mit einer Erscheinungsform für das Götterpaar — ursprünglich Mutter

und Sohn, später Mutter und Liebhaber — zu tun haben, da wir in Kleinasien so häufig antreffen und für welches Kybele und Attis die berühmtesten phrygischen Repräsentanten sind.

Zur kleinasiatischen Herkunft des Götterpaares paßt nun auch, was wir sonst über das Heiligtum erfahren.

Ueberall in Kleinasien treffen wir zu Strabos Zeit Heiligtümer, zu denen oft sehr bedeutende Tempelbesitzungen gehören oder gehört haben. Ausdrücklich wird dies von einer Reihe berühmter Tempel in Cappadocien, Pontus, Mysien, Phrygien, Pisidien und Cilicien gesagt [405]), aber es ist offenbar Strabos Meinung, daß dasselbe bei zahlreichen andern Heiligtümern der Fall sei [406]). Vergleichen wir die Verhältnisse bei allen diesen Tempeln, so zeigt sich, daß wir vor einem bestimmten Typus stehen, den wir uns sicher über das ganze innere Kleinasien verbreitet denken müssen. Die Einwohner in der Stadt oder in dem Dorf, die zu dem Heiligtum gehören, bestehen zu einem großen Teil aus θεοφόροι und Hierodulen, deren Zahl bei den großen Tempeln mehrere Tausende beträgt. Ihr κύριος ist der Priester, der zugleich Herr über die andern Einwohner der Stadt ist, die zu einem großen Teil davon leben, die zu dem Tempel gehörenden Ländereien (ἡ ἱερὰ χώρα) zu bebauen. Die Herrschaft des Priesters besteht doch nur in einer Art Nutznießung. Sein sind alle Einnahmen des heiligen Distrikts, aber nicht einmal die Hierodulen kann er als sein Eigentum behandeln, und sämtliche Bewohner des Tempel-Territoriums sind Untertanen des Königs. Der Priester ist mit andern Worten nur Lehnsherr für den betreffenden Ort unter der Oberhoheit des Landesherrn [407]).

Der eigentliche Besitzer ist indessen weder der Priester noch der König, sondern der Gott selbst. Davon haben wir ein interessantes Zeugnis dort, wo Strabo den großen Tempel im Albanerland beschreibt, ein Heiligtum von ganz gleicher

Art wie die kleinasiatischen [408]). Wir hören hier von den Hierodulen, „von welchen manche von der Gottheit besessen sind und prophezeien“ [409]), daß, wenn einer von ihnen in besonderem Grade von der Gottheit ergriffen werde (κατάσχετος), „er in den Wäldern herumschweift; ihn ergreift der Priester, bindet ihn mit einer heiligen Fessel und ernährt ihn das Jahr hindurch aufs beste. Darauf wird er vorgeführt, um der Göttin geopfert zu werden, und nachdem er gesalbt worden ist, wird er zusammen mit andern Opfertieren geschlachtet“. Hier ist einleuchtend, wer der wirkliche κύριος der Tempelsklaven ist: die Gottheit, die durch das vollständige Besessenmachen sie mit Haut und Haar in Besitz nimmt und sie dadurch als ein Gott wohlgefälliges Opfer bezeichnet.

Aehnliche Reste einer ursprünglich direkten göttlichen Herrschaft, wo natürlich die Priester eine hervorragende Rolle als Verkündiger des göttlichen Willens spielen [410]), treffen wir nun auch im Lairbenos-Heiligtum. Von seiner früheren Herrlichkeit scheint freilich nicht mehr viel vorhanden zu sein, aber mit dem Tempel ist doch noch das heilige Dorf verbunden [411]), wo sich unter anderem die männlichen und weiblichen Tempeldiener aus der Umgegend während ihrer Dienstzeit aufhalten [412]), und beständig übt die Gottheit ihre Herrschaft über ihre alten Untertanen aus — eine Herrschaft, die sich nicht nur in der Art äußert, wie über ihr Leben und Eigentum disponiert wird [413]), sondern auch in den Strafurteilen, die — wie ein besonders gut repräsentierter Inschriftstypus zeigt — über sie verhängt werden.

Gemeinsam für die Inschriften dieser letzteren Gruppe [414]) ist für's erste, daß sie von Leuten gestiftet sind, die sich direkt gegen die Gottheiten des Tempels versündigt haben, und zwar scheint diese Versündigung beständig kultischer Art gewesen zu sein [415]). Sündhaft ist es so, sich dem Gott in unreinem Zustand (ἄναγνος [416]) zu nähern, und eine solche Unreinheit zieht man sich vor allem durch die Ausübung der

Geschlechtsfunktion zu. Die Inschriften berichten von mehreren charakteristischen Fällen. Aur. Soterchos ist von Lairbenos gestraft worden, weil er in dem heiligen Dorf geschlechtlichen Umgang getrieben, und er warnt darum jeden, unrein hineinzugehen [417]). Also ist nicht nur der Beischlaf in der Stadt sündhaft, sondern auch hineinzugehen, ohne sich von der geschlechtlichen Unreinheit gereinigt zu haben. Ob man auf legitime oder illegitime Weise, freiwillig oder unfreiwillig unrein geworden, ist nicht das Entscheidende. Attheis, nicht ihr Mann, Agathemeros, war es, der — nach *A* — eine Sünde beging, da sie als *ἱερά* des Gottes von dem Manne „gezwungen" wurde, und in *B* berichtet Apellas, Sohn des Apollonios, er sei vom Gott gestraft worden, weil er wünschte, mit seiner Frau zusammenzubleiben (*ἐπεὶ ἠθέλησα μεῖνε μετὰ γυνεκός*). Es ist also offenbar der geschlechtliche Umgang selbst, der verunreinigend wirkt. Aber sich *ἄναγνος* zu machen, ist an und für sich keine Sünde. Von Sünde ist erst die Rede, wenn der Unreine sich im Kulte Gott nähert.

Ebenso verhält es sich bei dem in *H* erwähnten Fall. Die Inschrift beginnt so: *Σώσανδρος Ἱεραπολε(ί)της ἐπιορκήσας καὶ ἄναγνος ἰσῆλθα ἰς τὸ σύνβωμον · ἐκολάσθην.* Was mit dem Ausdruck *ἐπιορκήσας* gemeint sei, ist aus dem Zusammenhang nicht ersichtlich, und wir wissen darum nicht, ob es ein Meineid oder ein Bruch eidlicher Versprechen (an andere oder an den Gott selbst) sei [418]), um den es sich handle. Aber Sosandros faßt es auf jeden Fall nicht so auf, als ob es diese Handlung selbst gewesen sei, die unmittelbar Gottes Strafe über ihn herniederrief. Das Strafbare liegt auch nicht gerade in der Unreinheit, die seine *ἐπιορκία* ihm zugeführt hat, sondern darin, daß er in diesem unreinen Zustand in das Heiligtum hineingegangen ist. Hier liegt also wieder das Gewicht auf der rein kultischen Seite der Sache.

Auf dem kultischen Gebiet bewegen wir uns sicher auch in *L*, wo ein gewisser Onesimos berichtet, von Lairbenos ge-

straft worden zu sein *διὰ τὸ ὑστε[ρηκέν]ε καὶ μὴ παραγε-γον[ένε]*. Wir haben es hier wohl mit einem Manne zu tun, der von Amtes wegen zu bestimmten Zeiten im Heiligtum erscheinen sollte, also einem *ἱερός*. Ein solcher — Sophron heißt er — ist es auf jeden Fall, der in *D* bekennt, bestraft worden zu sein *δεὶ τὸ ἐμαρτηγκένε*. Leider sind die folgenden Buchstaben, die gewiß angeben, worin die Sünde bestehe, halb unleserlich, aber es ist wenigstens nicht unwahrscheinlich, daß es sich auch hier um ein kultisches Versehen handle [419]). Sicher ist die Deutung auch nicht bei der entscheidenden Stelle in der Inschrift eines anderen *ἱερός*, des Asklepiades (*F*). Hogarth nimmt an, er sei gestraft worden *[ὅ]τι πενφθείς [εἰς ἀπο]λογίαν ἠμά[ρτηκεν]*; aber da die genauere Erläuterung des Versehens, die der Schluß der Inschrift enthalten hat, verlorengegangen ist, so verzichtet er darauf, das rätselhafte *ἀπολογίαν* näher zu erklären. Ramsay erstattet darum diesen Ausdruck mit dem Worte *ὁμολογίαν*, das einen befriedigenden Sinn gibt und durch den Sprachgebrauch der Inschriften nahe gelegt wird [420]). Handelt es sich also wirklich um einen Mann, der sündigte, als er im Heiligtum erschienen war, um zu beichten, so haben wir es hier vermutlich wieder mit einem Verehrer des Lairbenos zu tun, der in unreinem Zustand sich in den Bereich des Gottes begeben hat.

Einer kultischen Versündigung hat sich endlich offenbar auch der Verfasser von *K* schuldig gemacht, wenn auch die Ansichten darüber geteilt sind, worin das Unrichtige in seinem Benehmen des näheren bestanden habe.

Der Anfang der Inschrift ist verlorengegangen, und wir sind darum auf die indirekte Angabe von der Art der Sünde in der Schlußvermahnung angewiesen: *διὸ παρανγέλλω μηθένα ἱερὸν ἄθυτον αἰγοτόμιον ἐσθειν* ... Zingerle [421]) akzentuiert: *ἐσθεῖν* (von *ἐσθέω*), und *ἱερὸν ἄθυτον* (= *ἄδυτον*) *αἰγοτόμιον* ist für ihn „der Teil des Tempels, in dem die Opferung der Ziegen stattfand", wonach die Sünde wie in den früher genannten Fällen in einem profanierenden Betreten der heiligen Gebiete des Gottes be-

standen haben sollte. Dagegen wendet indessen RAMSAY ein [422]), daß das — übrigens sonst nicht vorkommende — *αἰγοτόμιον* als Adjektiv zu *ἄθυτον* keinen natürlichen Sinn gebe, und daß die Form *ἐς* (für *εἰς* oder *ἰς*) auf phrygischen Inschriften nicht vorkomme. RAMSAY selbst [423]) akzentuiert: *ἔσθειν* (= *ἐσθίειν*) und faßt *ἄθυτον* als Adjektiv zu *αἰγοτόμιον* mit der Bedeutung „unsacrificeable" auf, vgl. HOGARTH's Uebersetzung: „. . . wherefore I recommend that none eat a sacred goat-steak which may not be sacrificed." So übersetzt auch WÄCHTER [424]), indem er annimmt, daß die Ziege „weder geopfert noch gegessen werden durfte". Absolut aufgefaßt ist der Ausdruck *ἄθυτον* indes in diesem Zusammenhang ganz überflüssig, und RAMSAY sucht denn auch seine Tragweite zu begrenzen, indem er ihn die Unanwendbarkeit der Ziege speziell als *θυσία* bezeichnen läßt [425]). Das Sündige in dem, was der Mann getan hatte, sollte also darin bestehen, daß er das Tier als ein solches gewöhnliches Opfer behandelt und nach der Schlachtung von seinem Fleisch gegessen hatte, während die Ziege nur bei Opferungen der feierlichsten Art (*καθαρμοί*) verwendet werden durfte, wo das Opfer ganz und gar dem Gotte zufiel [426]). Auch nicht in dieser Form gibt indessen die Uebersetzung einen recht brauchbaren Sinn. Denn selbst abgesehen von den in die Augen fallenden inneren Ungereimtheiten, an denen RAMSAY's Auffassung leidet [427]), so legt sie *ἄθυτος* eine ganz enge Bedeutung bei, von der sich nicht nachweisen läßt, daß das Wort sie jemals gehabt habe.

Eine klare und ungekünstelte Erklärung der Stelle erreicht man erst, wenn man mit PATERSON [428]) und STEINLEITNER [429]) *ἄθυτον* mit „ungeopfert" übersetzt. Darnach ist die Ziege als heiliges Tier im Lairbenoskult *tabu* gewesen, und ihr Fleisch durfte darum erst gegessen werden, wenn es durch die Opferung in den Besitz des Gottes gebracht worden war [430]).

Wer sich so oder so in diesen Dingen versehen hat, der wird von der Strafe des Gottes getroffen, die wohl meistens in Krankheit besteht [431]), aber auch andere Formen annehmen kann (in *L* ist es der Ochse des Onesimos, der für die Nachlässigkeit seines Herrn gestraft worden ist). Und dadurch wird der Sünder angetrieben, den Gott zu versöhnen. Zum Sühneritual gehört nicht nur die Anwendung der gewöhnlichen Mittel [432]), sondern auch ein Bekenntnis der begangenen Sünden [433]) — ein Bekenntnis, das darauf in Form einer im Heiligtum errichteten Inschrift veröffentlicht wird [434]). Es sind eben diese Sühneinschriften, die wir vor uns haben, und ihr Sinn kann also nicht zweifelhaft sein. Die Gottheit

wird als „der Herr" aufgefaßt [435]), der das Leben und das Wohl des Menschen unbedingt in seiner Hand hält und seine Macht ohne Gnade und Barmherzigkeit gebraucht, wenn er sich im mindesten gekränkt fühlt. Bezeichnend für die Art und Weise der Auffassung der Sünde ist die ständige Formel, worin jedermann davor gewarnt wird, „dem Gott mit Geringschätzung zu begegnen" [436]), vgl. *E* und *K*, wo an Stelle von καταφρονεῖν τοῦ θεοῦ die Angabe des besonderen Versehens steht, dessen der Sünder sich schuldig gemacht hat. Die Sünde — und das will sagen der Bruch mit den Formen, mit denen der Gott verehrt sein will — ist also eine Kränkung des Machtgefühls des Gottes, und zur Wiederherstellung des guten Verhältnisses wird darum gefordert, daß der Sünder sich vor ihm demütige. Damit diese Demütigung vollständig sei, muß sie öffentlich geschehen, und die Stele ist die Schandsäule, die der Sünder für sich selbst aufstellen muß. Hier bekennt er seine Sünde; hier anerkennt er das Böse, das ihm widerfahren ist, als eine Strafe des Gottes; hier preist er die Macht des Gottes [437]), und hier rät er einem jeden ab, sich der Strafe dieser Macht auszusetzen, nun da sie durch sein Beispiel gewarnt sind [438]).

Stelen von diesem Typus sind indessen nicht nur in dem südwestlichen Phrygien gefunden worden, sondern tauchen in beständig wachsender Zahl im Innern des westlichen Kleinasiens auf [439]). Zwei sind von Philadelphia (*r* und *s*), eine von Sardis (*t*), eine von Synaus aus den Grenzgebieten zwischen Phrygien und Mysien (*z*) [440]) und endlich eine lange Reihe aus Mäonia und der Umgegend (*a*—*q*; *u*, *x* und *y*; Z_1—Z_4). Von diesen letzteren stammt *u* aus Meter Oreias Heiligtum auf dem Berge Toma, wo möglicherweise auch die von Frontier, *Μουσεῖον* 1886 S. 75 Nr. 564 publizierte Sühne(?)-inschrift hingehört [441]). Nun hat Buresch nachgewiesen, daß diese Meter nicht nur die gleiche sei wie die andern lokalen

Muttergottheiten, die auf den Sühneinschriften und den andern Inschriften aus Mäonien genannt werden, sondern daß sie auch mit der Anaitis-Artemis der persischen Eroberer identifiziert worden sei [442]), und unter dem einen oder dem anderen Namen ist sie denn auch im nahen Zusammenhang mit so guten phrygischen Göttern wie Men und Sabazios verehrt worden [443]).

In den Sühneinschriften aus Mäonien trägt die Göttin folgende Namen: *Μήτηρ Ταζηνή* (*a* und *h*; auch BURESCH, Aus Lydien 83 Nr. 40, und zwei Inschriften aus Kawakly (BURESCH 84) [444]), *M. Φιλεΐς* (*l*; vgl. K. Pr. I 82 Nr. 177), *M. Εἴπτα* (*x*; vgl. K. Pr. II 96 Nr. 188; 85 Nr. 169) [445]), *M. Ἄτιμις* (*f* (BUCKLER's Revision); vgl. *Μουσεῖον* 1886 S. 82 Nr. 574), *M. Ἀναΐτις* (*q* und Z_3; vgl. K. Pr. II 89 Nr. 178 und A. M. 12 (1887) 254 Anm. 2), *Ἄρτεμις Ἀναεΐτις* (*n* und Z_2, vgl. ZINGERLE a. a. O. 28 f. Nr. 6 und *Μουσεῖον* 1884/85 S. 155 Nr. 437 = CUMONT, C. R. A. I., 1915, 270 ff.) und endlich *Ἀναεΐτις* (*d*, *e*, Z_1 (*Ἀ. Ἄξιτα κατέχουσα* [446]) und Z_4).

Zusammen mit *Men* wird sie in *a*, *h*, *d* (*Θεᾷ Ἀναεΐτι καὶ Μηνὶ Τιάμου* [447]), *f*, Z_1, Z_2 und Z_4 (vgl. K. Pr. II 96 Nr. 188) genannt (vgl. auch B. C. H. 4 (1880) 128 und K. Pr. II 94 Nr. 183), zusammen mit *Zeus Sabazios* in *n* und *x* (vgl. K. Pr. II 96 Nr. 188).

Von den übrigen mäonischen Sühneinschriften ist *i* an *Μὴν Λαβάνας* und *Μὴν Πετραείτης* gerichtet, *j* an *Μὴν Ἀξιοτ(τ)ηνός*, dessen Name in Mäonien besonders häufig vorkommt [448]), *k* an *Μὴν Τύραννος* und *Ζεὺς Ὀγμηνός*, „und die mit ihm verbundenen Götter", und *m* an *Ἀπόλλων Βοζηνός* [449]).

Unter den gleichen Namen [450]) und in der gleichen Gesellschaft [451]) treffen wir sie ferner in Philadelphia, wo die eine der Sühneinschriften (*r*) an *Μήτηρ θεῶν*, die andere (*s*) an *Ἀναεΐτις* gerichtet ist. Und was endlich die Inschriften von Sardis und Synaus betrifft, so stammen sie beide vom Men-Kult [452]), die Sardisinschrift vom Kultus des Men Axiottenos, der augenscheinlich in Mäonien ganz besondere Verehrung genoß [453]).

Auch in diesen Inschriften nehmen nun die kultischen Sünden — seien sie mit Ueberlegung, aus Nachlässigkeit oder unwissend geschehen [454]) — auf jeden Fall eine hervorragende Stelle ein. So gesteht Metrodoros, daß er einmal

als Knabe aus Unachtsamkeit dazu kam, eine kleine Stele, die „der Göttin" gehörte, zu zerstören (*p*), Antonia, daß sie den Bezirk des Apollon Bozenos betreten *ἐν ῥυπαρῷ ἐπενδύτῃ* (*m*)[455]), Aur. Stratoneikos, daß er *κατὰ ἄγνοιαν* Bäume in dem heiligen Hain des Zeus Sabazios und der Artemis Anaeitis fällte (*n*)[456]), Diokles, daß er die Tauben des Zeus Sabazios und der Meter Heipta nahm (*x*)[457]), und Ammias, daß sie die Meter Phileis mit sündlicher Rede kränkte (*l*). Auch bei Dionysios (Z_3) handelt es sich sicher um ein kultisches Versehen, selbst wenn wir nicht mehr genauer präzisieren können, auf was mit den Worten *κατελούσετε καὶ οὐκ ἐτήρησε τὴν προθεσμίαν τῆς θεοῦ* hingedeutet sei[458]). Alle fünf sind für ihre Sünden gestraft worden, und was die vier betrifft, so sehen wir aus den Stelen, daß die Strafe Krankheit gewesen[459]). Krankheit ist auch die einzige Strafe, die wir in den Fällen konstatieren können, wo wir nicht wissen, worin die Sünde bestanden habe[460]), und wir irren wohl kaum, wenn wir annehmen, daß kultische Sünden hier eine ebenso häufige Ursache zur Aufstellung von Sühnestelen gewesen wie im Lairbenoskult.

Und wie in diesem Kult wendet sich der Sünder jetzt, von Gottes Strafe geplagt, zum Heiligtum und bekennt feierlich seine Sünden[461]), und hier erfährt er auch — wir können wohl mit Sicherheit sagen: durch den Priester — was der Gott noch mehr von ihm zur Sühne der Sünde verlange[462]). Und um den Forderungen des Gottes zu genügen, ist — wie im Lairbenoskult — die Anwendung der gewöhnlichen Sühnemittel[463]) nicht hinreichend. Es wird auch hier gefordert, daß man sich öffentlich durch Aufstellung einer Stele demütige, auf der man seine Sünde eingesteht und die Macht des Gottes preist, wie sie in der Auferlegung der Züchtigung und (eventuell) in der Befreiung von derselben zutage getreten ist[464]).

Die Tätigkeit der Gottheit aber, wie wir sie durch die

Sühneinschriften kennenlernen, ist nicht auf ihr Eingreifen in Fällen der bisher genannten Art beschränkt. In *g* heißt es: *Θεοδότη Γλύκων[ι ἐπαρᾶτο] θρεπτῷ, ἐπιδὴ ἀράμ[ενος] τὰς χῖρας αὐτῇ ἐκα[κώσα]το. κὲ ἀποθανούση[ς Θεοδότης] κὲ τοῦ Γλύκωνος, ὁ [θεὸς] ἐπεζήτησεν παρὰ . . . τοῦ ἐκγόνου αὐτῆς, καὶ ἀπ[έ]δωκε καὶ ἀπὸ νῦν ε[ὐλογεῖ].*

Die Richtigkeit der Restaurierung vorausgesetzt, hat also Theodote ihren Pflegesohn Glykon, der ihr Verdruk bereitet hatte, verflucht. Und der Fluch hat gewirkt: Glykon ist gestorben. Aber auch Theodote starb — nach Analogie der übrigen Inschriften: zur Strafe dafür, daß sie nicht der Forderung, die der Gott an sie stellte, genügt habe, nachdem er ihren Fluch doch so prompt erfüllt [465]). Aber die Strafe des Gottes ist erblich [466]) und ist wohl schon von ihrem *ἔκγονος* gespürt worden, der sich darum beeilt, die Stele aufzurichten, die der Gott verlangt [467]).

Was nun die eigentliche Ursache zur Aufstellung dieser Stele betrifft, so liegt dieser Fall also nicht außerhalb des uns schon bekannten Rahmens. Die Unterlassung, die Forderung des Gottes zu erfüllen, ist ein kultisches Versehen und wird als solches von ihm bestraft. Die Vorgeschichte der Sache führt uns indessen weiter, indem sie uns den Gott in Funktion als Vollzieher einer menschlichen Rache zeigt. In welcher Form die Verfluchung der Theodote stattgefunden habe, meldet die Inschrift nicht ausdrücklich, aber auf jeden Fall liegt die Annahme nahe, es handle sich um eine feierliche schriftliche Verfluchung, demselben Tempel übergeben, in dem die Stele ihres Verwandten später zu stehen kam. Jedenfalls hören wir in Z_2 von einer gewissen Tatias, die beschuldigt war, ihren Schwiegersohn Jukundos vergiftet (oder verhext) zu haben, daß sie *ἀρὰς ἔθηκεν ἐν τῷ ναῷ*, um sich von der Beschuldigung zu reinigen. Als eine solche schriftlich formulierte Verfluchung, den Priestern des Men Axiottenos übergeben, müssen wir uns wohl auch das *πιττάκιον*

vorstellen, womit Artemidoros nach *j* bei dem Gott seine Klage einreichte, als er von Hermogenes *περὶ οἴνου* verleumdet worden war. Und der Gott nahm die Klage entgegen und strafte Hermogenes. Das entgegengesetzte Resultat hatte ein ähnlicher Fall, in den uns *c* einen Einblick gewährt. Hier war ein anderer Hermogenes, der wegen unverantwortlicher Behandlung des Eigentums seiner Nächsten verklagt war, dazu verurteilt worden, sich durch einen Eid von der Beschuldigung zu reinigen [468]). *Ἀγνοήσας οὖν ὁ Ἑρμογένης ὤμοσεν τὸν θεόν.* Es zeigte sich indes, daß der Eid objektiv falsch sei, denn der Gott strafte ihn, indem er ihm zuerst seinen Ochsen und seinen Esel, und als er sich noch nicht beugen wollte, zuletzt seine einzige Tochter tötete [469]). Einen noch stärkeren Eindruck von dem prozeßartigen Verfahren in diesen Sachen erhalten wir in *f*. Hier hören wir von einem gewissen Skollos, der trotz eidlichen Versprechens dem Artemidoros eine Summe Geld, die er ihm schuldig war, nicht rechtzeitig zurückgeliefert hatte. *Μὴ τηρήσαντος αὐτοῦ τὴν πίστιν παρεχώρησεν* [470]) *τῇ θεῷ ὁ Ἀπολλώνιος.* Nun greift die Göttin ein. Sie straft Skollos mit dem Tode und steht nur davon ab, seine Tochter zu verfolgen, als diese die Versprechen ihres Vaters erfüllt. In *i* sehen wir endlich den Gott förmlich seinen Richterstuhl besteigen, als die Stadt der Tazener zum Vorteil für einige Waisen einschreitet, deren Wehrlosigkeit schlechte Menschen sich zu Nutzen machen wollen [471]): *ἡ Ταζηνῶν κατοικία ἀδοξήσασα ἐπέστησε τὸ σκῆπτρον* [472]) *τοῖς κακῶς εἰς α(ὐ)τοὺς τ[ολ]μήσασιν.* Und die Folge blieb auch nicht aus: *καὶ ὁ θεὸς ἐξεζήτησεν, ἐκολάσετο καὶ διέφθειρε τοὺς [ἐπι]βουλεύσαντας αὐτοῖς ὁ θεός.*

Aber gerade durch diese Wirksamkeit als Oberrichter, dem man zweifelhafte und dunkle Rechtssachen vorlegt, und der sein Urteil fällt, indem er es vollstreckt, offenbart sich die Gottheit erst recht in ihrer souveränen Herrschergewalt. *[Με]γάλη Μήτ[ηρ Ταζη]νὴ καὶ Μὶς Λαβάνας [καὶ]*

Μὶς Ἀρτεμιδώρου Δόρου κώμην βασιλεύοντες heißt es denn auch geradezu in *a*[473]); und wie Lairbenos so ist auch Men *ὁ Κύριος* (*K*, Z_1)[474]).

Wir besitzen also in diesen Sühnestelen eine Gruppe von Inschriften, die in religiöser Beziehung nahe zusammengehören, und die uns auf autentische Weise in kleinasiatische, speziell phrygische religiöse Auffassung hineinführen. Aber auch in geographischer und chronologischer Hinsicht bilden sie eine Einheit. Wie ein Blick auf die Karte zeigt, sind fast alle Inschriften auf einem Gebiet gefunden, das sich vom Simaw-See südlich über Mäonien nach dem Hermustal erstreckt und von da östlich durch das Phryxtal nach dem oberen Lauf des Mäander. Sie kommen also in den Grenzgebieten zwischen Phrygien und Lydien-Mysien vor. Und eben diese Gegenden spielen in der ältesten Geschichte des Montanismus eine wichtige Rolle. *Ἐν τῇ κατὰ τὴν Φρυγίαν Μυσίᾳ* soll ja das Dorf Ardabau gelegen haben, das die Geburtsstätte der Neuen Prophetie war[475]); und nicht weit weder von Mäonien noch von Dionysopolis findet sich der Ort, wo ihre heilige Stadt lag[476]).

Von ebenso großem Interesse sind die chronologischen Verhältnisse. Die mäonischen Sühneinschriften, von denen die allermeisten sorgfältig datiert sind (oder waren), scheinen alle aus dem 2. oder dem Anfang des 3. Jahrhunderts n. Chr. zu stammen[477]). In das 2. Jahrhundert setzen Keil und Premerstein aus paläographischen Gründen die beiden Stelen von Sardis und vom Berge Toma (*t* und *u*). Die eine der Inschriften von Philadelphia, *r*, ist von Aurelios Trofimos errichtet — ein Name, der zeigt, daß die Stele aus Caracallas Zeit (211—217) oder aus der Zeit nachher stammt[478]). Aurelius (-ia) kommt endlich als *praenomen* in den Sühneinschriften aus dem Lairbenos-Tempel vor (*C*, *E*), und hiermit stimmt, daß die zwei einzigen datierten Inschriften aus diesem Kult bzw. von 208/9 und 231/2 n. Chr. sind[479]). Die

Inschriftengruppe als Ganzes ist mit andern Worten so gleichzeitig mit dem ältesten Montanismus, wie man nur verlangen kann.

Und endlich gehören die Sühneinschriften auch sprachlich betrachtet zusammen. Wie bekannt hat es sich gezeigt, daß die kleinasiatischen Sprachen, besonders in mehr entlegenen Gegenden, allem hellenistischen Bildungs-Snobismus zum Trotz sich im Volksmunde noch viel länger erhalten haben, als man früher annahm[480]). Aus einem solchen volkstümlichen Milieu, eben dem entsprechend, das wir uns als die ursprüngliche Heimat des ländlichen Christentums der Neuen Propheten denken müssen, stammen offenbar unsere Inschriften, deren sprachliche Eigentümlichkeiten deutlich zeigen, daß sie von völlig illiterären Kreisen herrühren.

Alle diese Umstände vereinigen sich, die Sühneinschriften zu einer — bisher übersehenen — Instanz zu machen, welche die Frage nach dem Verhältnis des Montanismus zu den phrygischen Kulten notwendig passieren muß. Es wird indessen am besten sein, vorher noch die Nachrichten über den Kultus der phrygischen Religionen ins Auge zu fassen, von denen wir sonst noch vermuten können, sie möchten für unsere Untersuchung von Bedeutung sein.

III. Das phrygische Frühlingsfest.

In den Sühneinschriften machen wir Bekanntschaft mit zweien von den männlichen Hauptgottheiten Phrygiens, mit Men und mit Sabazios. Weit größere Berühmtheit hat jedoch der dritte von ihnen, Attis, erlangt, der während der Kaiserzeit in Rom selbst zusammen mit der „großen Mutter“ offiziell verehrt wurde. Von den Festen und Weihen dieses Doppelkults haben wir zahlreiche interessante, aber leider nicht immer gleich leicht verständliche Nachrichten.

Das Programm für das jährliche Frühlingsfest des phry-

gischen Götterpaares in Rom gibt der Kalender des Philocalus [481]):

15. März: *canna intrat*
22. „ : *arbor intrat*
24. „ : *sanguem*
25. „ : *hilaria*
26. „ : *requetio*
27. „ : *lauatio*
28. „ : *initium Caiani.*

Die Festlichkeiten werden also mit einer rituellen Ernte von Rohr oder Schilf eingeleitet, die feierlich zum Magna Mater-Heiligtum auf dem Palatinerberg hinaufgebracht wird. Mit der Handlung war — auf jeden Fall in späterer Zeit — die Schlachtung eines 6-jährigen Stiers verbunden „zum besten der Felder in den Bergen" [482]). Bei dieser Opferung und sicher auch bei der eigentlichen Cannophorie in Rom hat ein besonderes Korps von männlichen und weiblichen „Cannophoren" eine hervorragende Rolle gespielt. Freilich sind die Cannophoren nicht für Rom selbst bezeugt, aber aus Ostia und anderen italienischen Städten haben wir zahlreiche Inschriften, die beweisen, daß sie schon um die Mitte des 2. Jahrhunderts n. Chr. eine feste Organisation bildeten [483]).

Von der Zeit nach diesem einleitenden Fest spricht Julian, Or. V 177 A als von einem *ἁγνείας καιρός* [484]). Magna Maters *castus* [485]) hat sicher wie der mancher andern Kulte von den Teilnehmern vor allem geschlechtliche Enthaltsamkeit verlangt [486]), aber dazu kommt noch eine Reihe von Speiseregeln, auf die besonders Julian ausführlich eingeht [487]). Fastenspeisen sind Fleisch von allen vierfüßigen Tieren mit Ausnahme des Schweins und von den meisten Vogelarten [488]); ferner Feigen und Kräuter, die nicht der Erde entlang kriechen, so z. B. auch Hülsenfrüchte. Verbotene Speisen sind vor allem die Kornsorten [489]) und überhaupt alle Pflanzensamen; dann

alle Wurzelgewächse, ferner Aepfel, Granatäpfel und Datteln und endlich alle Arten von Fischen [490]). Auch Wein zu genießen war nicht erlaubt [491]), und sowohl von diesem Getränk als von den Speisen gilt es sicher, daß fromme Leute beständig oder auf jeden Fall in gewissen häufig wiederkehrenden Perioden das „heilige Gesetz" hielten [492]).

Beim 22-sten notiert Philocalus: *arbor intrat.* In der heiligen Nacht [493]) wird im Hain der Magna Mater [494]) eine Tanne gefällt [495]). Mit Wolle umwickelt und mit Veilchen bekränzt [496]) wird sie in die Stadt hinein- [497]) und zum Heiligtum hinaufgetragen [498]). Der Transport (und vermutlich auch die andern Zeremonien) wird hier wieder von einem besonderen Korps, den Dendrophoren, besorgt [499]). Dann wird sie — nach Arnobius — aufgestellt *ut aliquod praesens atque augustissimum numen deum Matris . . . in sedibus* [500]). Ob es sich hier um eine öffentliche Ausstellung auf dem Campus Matris Deum handle — wie GRAILLOT [501]), ohne genügende Stütze in den Quellen, behauptet — oder ob der Baum gleich in das Innere des Heiligtums geführt worden sei, wissen wir nicht.

Schon auf seinem Zug durch die Stadt wird der Baum von Gallen begleitet, die jammernd „die Handflächen gegen die Brust schlagen" [502]), und diese Klage kulminiert am 24-sten Tag, dessen Fest der Kalender des Philocalus *sangvis* nennt [503]). Hier steigert sich die Klage bis zur Raserei. Unter den Klängen der Zimbel, der Flöte, des Hornes und des Tympanons, mit flatternden Haaren und indem sie heulend den Kopf und den Körper wild hin und her werfen, peitschen die Diener der Magna Mater ihre Leiber blutig mit den heiligen Pinienzweigen und den fürchterlichen Geißeln, in die scharfe Tierknochen eingeflochten sind. Mit dem Messer zerfleischen sie ihre Arme und Schultern, bis die blutigen Orgien des Festes ihren Höhepunkt in der Selbstkastration erreichen [504]).

Das Fest am darauffolgenden Tag wird im Kalender des Philocalus *h i l a r i a* genannt [505]). Es ist sicher dieses Fest,

auf das Valerius Flaccus mit „den festlichen Fackeln", die durch die Stadt ziehen, hindeutet [506]). Was in Rom vornehm ist, nimmt an diesen Festlichkeiten in Gallakarossen teil [507]), man schmückt sich mit Kränzen [508]) und freut sich des Abends beim festlichen Mahle [509]). Vermutlich sind es auch die Hilarien, *quibus omnia festa et fieri debere scimus et dici* [510]), an die Lucretius denkt, wenn er schildert, wie die große Mutter der Götter unter betäubendem Lärm der phrygischen Instrumente durch die Stadt geführt wird, während das jubelnde Volk ihr Kupfer- und Silbermünzen zuwirft und die Prozession mit Rosen überschüttet [511]).

Zur *pompa* der Göttin gehört ein mit Spießen bewaffnetes Korps, das Lucretius an die cretensischen Cureten aus der Erzählung von der Geburt des Zeus erinnert. Dieses Korps hat man oft in dem Bericht Herodians [512]) von dem mißglückten Attentat des Maternus auf Commodus im Jahre 187 wiederfinden wollen, das stattfand unter „dem Aufzug für die Mutter der Götter, den die Römer jedes Jahr beim Beginn des Frühlings an einem bestimmten Tag veranstalten". Die prächtige Prozession, wo „alles, was es gibt an Kennzeichen des Reichtums, an kaiserlichen Kleinodien und an Wunderwerken des Stoffes und der Kunst, dem Aufzug der Göttin vorangeführt wird", formt sich nach Herodian teilweise zu einer Maskerade, wo „unbegrenzte Freiheit für kindliche Spässe aller Art herrscht, und wo jeder die Gestalt annimmt, zu der er Lust hat". Das zieht sich Maternus zu Nutzen. „Er hoffte nämlich, daß, wenn er sich wie ein *δορυφόρος* verkleidete und seine Mannen gleicherweise bewaffnete und sie unter die Menge der *αἰχμοφόροι* mischte, daß er dann für einen Teil des Aufzuges gehalten würde und in einem unbewachten Augenblick den Commodus plötzlich überfallen und töten könnte." Zweifelhaft ist es doch, ob diese Spießträger wirklich ein spezielles Magna Mater-Korps gewesen; ebenso naheliegend ist es auf jeden Fall, sie als Leib-

wache des Commodus aufzufassen, die mit dem Kaiser an den Festlichkeiten teilnehme. —

Nach einem sehr notwendigen Ruhetag — Philocalus: *Requ[i]etio* — schließt der Festzyklus am 27-sten mit der *lavatio* der Göttin. Am frühen Morgen fährt sie auf ihrem Wagen, der mit Ochsen bespannt ist, durch die Porta Capena zum Bache Almo hinaus [513]). Mit der Menge, die Blumen vor sie hinstreut [514]), folgen manche vornehme Leute, die barfuß die Göttin begleiten [515]). Beim Flusse hält der Zug an, und in seinem Wasser, das nach Arnobius einen Zusatz von Asche erhalten habe [516]), wird die Göttin gebadet, worauf ihr Wagen [517]), die Löwen, womit er geschmückt ist [518]), und die heiligen Geräte, die bei dem Feste gebraucht sind [519]), abgewaschen werden.

Abgesehen von dem rituellen Bade, das auf jeden Fall schon zur Zeit des Augustus ausdrücklich erwähnt wird [520]), war sicher keines dieser Feste in Rom von Anfang an offiziell anerkannt. Als der schwarze Stein nach der Stadt überführt wurde [521]), folgten allerdings ein phrygischer Priester und eine phrygische Priesterin mit [522]), damit die Göttin nicht in den fremden Umgebungen ihren gewohnten Kultus entbehre, aber trotz aller Ehrfurcht vor der Mutter der Götter, die Rom so große Dienste geleistet, hat man in den ersten Jahrhunderten genau darüber gewacht, daß ihr Kultus mit seinen orgiastischen Riten bei der Bevölkerung der Stadt keinen Eingang finde. Offiziell hat Rom in den Tagen der Republik und der ersten Kaiser die Göttermutter nur *more Romano* mit Ausschluß alles orientalischen Wesens verehrt [523]).

Aber damit ist natürlich keineswegs gegeben, daß das phrygische Frühlingsfest nicht doch innerhalb der Mauern des Heiligtums droben auf dem Palatinerberg gefeiert wurde. Wir wissen freilich nicht, was im Innern des Tempels vorgegangen sei, wenn vorbeipassierende Römer „die zahlreichen

Galli“ „mit den Zymbeln lärmen“ hörten [524]); aber wenn Ovid augenscheinlich die jährliche *lavatio* der Göttin mit einem solchen Bade vor ihrem Einzug am 4. April 204 motivieren will [525]), so liegt die Annahme nahe, er baue auf eine Tradition davon, daß das Fest am 27. März in Rom ebenso alt sei wie der Magna Mater-Kult. Mit dem rituellen Bade hängen indessen die übrigen Bestandteile des Frühlingsfestes eng zusammen, und es ist denn schon aus diesem Grund wahrscheinlich, daß der Zyklus mit den phrygischen Begleitern der Göttermutter nach Rom gekommen, und daß somit das Märzfest der Kaiserzeit nur eine unmittelbare Fortsetzung alter phrygischer Zeremonien sei.

Mit Phrygien, speziell mit den pessinuntischen Priesterkönigen, stand ferner Rom in den letzten Jahrhunderten der Republik in lebhafter Verbindung. Wie es nicht nur der Krieg mit Carthago, sondern auch Roms Orientpolitik war, die das nahe Verhältnis zu der phrygischen Göttin veranlaßten, so erhielt auch Rom durch die Entwicklung der politischen Verhältnisse in Kleinasien Gelegenheit, sich immer aufdringlicher in die Streitigkeiten zu mischen, worin Pessinus eine so interessante Rolle spielt, und die römischen Heere konnten einmal übers andere die phrygische Religion an der eigentlichen Quelle ihres Ursprungs kennenlernen. Diese Berührungen erlangen ihre größte Intensität in der Kaiserzeit, als ungeheure kleinasiatische Gebiete mit den dazu gehörenden alten Tempelgütern in kaiserliche Domänen verwandelt wurden [526]). Von diesen Gütern strömen die früheren Hierodulen nach Rom, und sicher sind sie es, die, gestützt von dem beständig wachsenden orientalischen Einfluß in der Stadt, für ihre große Göttin und ihren Kultus in seiner phrygischen Gestalt freie Bahn schaffen [527]).

Wir haben also guten Grund zu der Annahme, der römische Magna Mater-Kult sei in allem Wesentlichen eine getreue Nachahmung des Kybele- und Attis-Kults in dessen Heimat

gewesen. Und es fehlt auch nicht an positiven Zeugnissen dafür.

Nach Livius [528]) ist die pessinuntische Göttermutter in Gestalt eines heiligen Steins nach Rom gekommen [529]) — ein interessanter Rest eines primitiven Kultus, von dem sich auch sonst im kleinasiatischen Meterkult Spuren zeigen, und der auf die Zeit zurückweist, da die Mutter noch mit dem Berge identisch war, als deren Gottheit sie später aufgefaßt wurde.

Als Göttin ihres heiligen Berges stellt man sich die Mutter vor, wie sie im Innern des Berges wohne, und viele von ihren Heiligtümern sind darum — auch in viel späterer Zeit — die natürlichen Grotten, an denen nicht zuletzt Phrygien so reich ist [530]). Nach einer solchen unterirdischen Höhle führt Kybele den entseelten Körper des Attis [531]), und zu Heiligtümern dieser Art bringen die phrygischen Diener des Götterpaares nach Schol. ad Nic. Alex. 8 ihr abgeschnittenes Glied. Wann die Selbstverstümmelung vor sich gehe, sagt der Scholiast nicht, aber wir irren wohl kaum, wenn wir sie zu dem Frühlingsfest, von dem er spricht, in Beziehung setzen, dessen Hauptinhalt die Trauer über Attis' Tod bildete [532]). Näheres wird darüber in der Sage von der Gründung des Kults in Pessinus erzählt, die Diodor mitteilt [533]), daß nämlich die Phryger „noch heutigen Tags" bei dem Bilde klagen, das sie nach dem Tode des Attis von ihm verfertigten [534]). Und den orgiastischen Charakter des Kults erwähnt Herodian [535]), der uns von den pessinuntischen Orgien am Flusse Gallus berichtet, „nach welchem die verschnittenen Priester der Göttin ihren Namen haben" [536]), und von der Selbstverstümmelung heißt es in Lactantius Placidus' Kommentar zu Statius' Theb. XII. 224, daß die Phryger in der heiligen Nacht der Mutter auf dem Dindymus einen Gottesdienst hielten [537]), „bei dem die Gallen sich zu verstümmeln pflegten". Die verschnittenen Priester der Kybele, die den

Widerwillen des gesunden griechischen Empfindens in ebenso hohem Grade wachriefen, wie sie die Phantasie der alexandrinischen Dichter reizten [538]), treffen wir bei Firmicus Maternus wieder, der uns die ergiebigste Auskunft über den pessinuntischen *ordo sacrorum* erteilt. Hier wird uns erzählt, daß „die Phryger, welche Pessinus auf beiden Ufern des Flusses Gallus bewohnen . . ., mit jährlichen Klagen die Liebe einer reichen Frau, ja ihrer Königin feiern, welche auf tyrannische Weise die abweisende Haltung eines geliebten Jünglings rächen wollte. Um nun die erzürnte Frau zufriedenzustellen oder der reuigen Trost zu verschaffen, gaben sie vor, daß er, den sie kurz vorher begraben, wieder lebendig geworden sei, und bauten dem toten Jüngling Tempel . . . Was die erbitterte Frau damals getan hatte (zur Strafe) für die Beleidigung gegen die verschmähte Schönheit, darein sollen sich nun nach ihrem Verlangen die von ihnen eingesetzten Priester finden. So wird bei den jährlichen Gebräuchen zur Ehre für die Erde der bekannte Begräbnisaufzug veranstaltet“ [539]). Dahin gehört wohl auch, was derselbe Verfasser später in seiner Schrift mitteilt [540]), daß in der Mitte des Baumes, welcher „in dem phrygischen Kult, den sie den der Gottesmutter nennen“, jährlich gefällt wird, das Bild eines Jünglings festgebunden wird, daß ein Widder „in der unheimlichen Nacht“ (nämlich wenn der Baum gefällt wird) auf den Wurzeln des gefällten Baumes geschlachtet, und endlich, daß der Baum nach Jahresfrist verbrannt wird. Auch Cornutus spricht ausdrücklich von der Entmannung der phrygischen Priester [541]), und in den kleinasiatischen Inschriften finden wir wiederholt den Archigallen erwähnt [542]).

Was endlich die *lavatio* der Göttin betrifft, so teilt uns Arrian mit, daß diese Zeremonie wie das Trauerfest *Φρυγῶν νόμῳ* ausgeführt wurde [543]). Vermutlich sind auch die *θαλάσ-*

σιαι, die in einer Inschrift von Cyzicus (C. I. G. II 3657) erwähnt sind, Frauen, die mit dem rituellen Bad der Meter Plakiane beschäftigt waren.

Fügen wir nun zu all dem, daß die Göttin auch in Kleinasien ihre Tanzkorporationen usw. gehabt hat [544]), so scheint es unzweifelhaft, daß Servius recht hat, wenn er sagt, die Römer verehrten die Mutter der Götter „Phrygio more" [545]), und wir sind also sicher berechtigt, von dem Kult in seiner römischen Gestalt auf die Formen, worunter die große Mutter in ihrer Heimat verehrt wurde, Schlüsse zu ziehen.

IV. Die phrygischen Weihen.

Und untersuchen wir nun das Frühlingsfest des phrygischen Götterpaares näher, so kann nicht zweifelhaft sein, was die Grundlage für dasselbe bildet.

Diodor teilt in seiner Bibl. hist. III 58—59 eine Kybele-Sage mit, von der er behauptet, daß sie aus Phrygien stamme. Hier wird Kybele, König Mäons Tochter, die in ihrer frühen Jugend von den Eltern ausgesetzt wurde, als die junge Hirtin geschildert, die sich als die Erfinderin der ersten Syrinx und durch die Heilung des kranken Viehs und der kleinen Kinder bemerkbar macht [546]). Wenn Kybele hier in Beziehung zu der Viehzucht gesetzt wird, so hängt dies wohl damit zusammen, daß sie es ist, von der aller Pflanzenwuchs abhängt. In dieser letzten Eigenschaft ist sie die große Beschützerin des Ackerbaus. Als Göttin des Ackerbaus [547]) wird sie häufig in ihrer Heimat mit der Kornähre in der Hand [548]), mit einem Korb (mit Früchten) [549]) oder mit der Weintraube an ihrem Altar [550]) abgebildet. Als *Mater deum agraria* [551]) erweist sie sich gleich, wie sie nach Rom kommt: so gut wie dies Jahr war die Ernte seit vielen Jahren nicht gewesen [552]). Kein Wunder, daß es ihr Hohepriester und ihre Cannophoren sind, die

am 15. März die Opferung „zum Besten der Felder in den Bergen" leiten [553]). Ihr bringen die Bewohner des Dorfes die Erstlinge von Hülsenfrüchten und von Korn als Gabe dar [554]), in ihrem *castus* ist der Genuß von Cerealien und Wein verboten [555]), und bei ihren Mysterien wird wie in Eleusis die heilige Aehre vorgezeigt [556]).

Es liegt darum überaus nahe, nicht nur die Cannophorie [557]), sondern auch den *lavatio*-Gebrauch als einen Fruchtbarkeitsritus anzusehen [558]). In ähnlicher Absicht sichert man sich bei der Dendrophorie die dem Baume innewohnende Wachstumskraft [559]), und auch der Zweck des Phallos-Opfers kann die Erreichung vermehrter Fruchtbarkeit gewesen sein [560]).

Aber alle diese Riten, die ursprünglich keine nähere äußere Beziehung zueinander gehabt zu haben brauchen, sind im Frühlingsfest Bestandteil eines großen zusammenhängenden Ganzen geworden, nämlich der Darstellung von Attis' Tod und Begräbnis, seiner Auferstehung und Vereinigung mit der Göttermutter. Und durch den Glauben an Attis' Sieg über den Tod erhebt sich nun der Kult über seinen ursprünglichen agrarischen Standpunkt hinauf und wird eine universelle Religion. An das Attisdrama knüpft sich nämlich die gleiche Vorstellung, die wir von so manchen andern Kulten kennen, durch die der Orient der allgemeinen Religiosität in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung sein Gepräge aufdrückte: die Vorstellung, daß das Schicksal des Gottes auch das des Gläubigen sei und daß jeden die Unsterblichkeit erwarte, der sich durch die W e i h e n mit ihm vereine [561]).

Außer der eigentlichen Einweihung, der Galleneinweihung beim Frühlingsfest, kennt der Kybele-Kult auch eine andere: das Taurobolium und das damit eng verbundene Kriobolium, wie wir es teils aus einer langen Reihe abendländischer Inschriften aus dem 2.—4. Jahrhundert n. Chr., teils aus der Beschreibung in Prudentius' *Peristephanon* X 1006 ff. ken-

nen. Beim Taurobolium wird man in einer tiefen Grube angebracht, die mit durchlöcherten Brettern zugedeckt ist. Auf dieser Bretterdecke wird der Stier geschlachtet, dessen Blut nun in die Höhle hinunterströmt. Der Initiand, „der darin begraben *(defossus)* ist, fängt es auf und hält seinen mit Schande bedeckten Kopf darunter, damit kein Tropfen verlorengehe, und er wird, sowohl was die Kleider als was den ganzen Körper betrifft, besudelt. Er beugt sich zurück, er bietet die Wangen dar, er hält die Ohren unter, streckt die Lippen und die Nase hin, selbst die Augen durchfeuchtet er mit der Flüssigkeit; ja auch die Gaumen schont er nicht, und er überrieselt die Zunge, bis sein ganzer Körper das schwarze Blut einsaugt". Wenn alles Blut ausgelaufen ist, so wird das Tier fortgeschleppt, und der Initiand steigt hinauf. „Er zeigt auf den nassen Scheitel, den schweren Bart, die nasse Kopfbinde, die durchtränkten Gewänder . . . beschmiert mit dem in Fäulnis übergehenden Blut des eben geschlachteten Sühnopfers wird er von allen begrüßt und von nah und fern angebetet *(adorari)*, weil das wertlose Blut und der tote Ochse ihn reingewaschen haben, während er drunten in der furchtbaren Höhle versteckt war."

Die Herkunft des Ritus geht auf interessante Weise aus einem Detail in der Schilderung des Prudentius hervor. Das Tier wird nicht mit einem gewöhnlichen Opfermesser, sondern mit einem Jagdspieß *(venabulum)* getötet. Das Taurobolium stammt — worauf auch der Name zu deuten scheint [562]) — von der Jagd, vermutlich mit einer rituellen Einfangung des Tieres als Zwischenglied [563]). Ursprünglich war wohl die Besprengung mit dem Tierblut ein magischer Ritus mit dem Zweck, die Kraft des gefangenen Tieres auf den Jäger zu übertragen. Aber dieser Gebrauch hat in den phrygischen Weihen eine tiefere Bedeutung erhalten. Wenn Prudentius vom Initianden sagt, er sei *defossus*, charakterisiert er sein Hinuntersteigen als eine symbolische *κατάβασις* [564]). Im Grabe aber wird ihm

die göttliche Kraft in Form des Blutes vom Opfertier der Gottheit zugeführt, und als der Gott selbst steigt er aus dem Grabe, um von der Schar der Gläubigen angebetet zu werden: er ist *renatus in aeternum*[565]).

An diesen Ritus schließt sich nun ein anderer, der auf den Taurobolienmonumenten durch Formeln wie *vires excipere et transferre*[566]), *vires consecrare*[567]), *vires condere*[568]) bezeichnet wird. Zur Erklärung dieser Sitte, die bei der Initiation sowohl von Männern als von Frauen im Gebrauch war, sind wir sicher berechtigt, eine Stelle bei Clemens Alexandrinus zu benutzen, unserem zuverlässigsten Gewährsmann für alles, was die phrygischen Mysterien betrifft[569]). In seinem *Protrepticus* erzählt er von den Phrygern, daß sie „fabelten, Zeus habe die Testikeln eines Widders abgerissen und sie herzugebracht und in Deos Schoß geworfen, um für die Vergewaltigung eine verlogene Buße zu entrichten, als ob er sich nämlich selbst kastriert hätte“[570]). In dieser Mythe, die trotz ihrer hellenischen Götternamen einen so entschieden ungriechischen Eindruck macht, tritt das eigentliche Wesen des Tauroboliums und Kriboliums unverkennbar zutage: die tierischen *vires* treten an Stelle der menschlichen, das Taurobolium ist eine sekundäre Ablösungssitte für den eigentlichen Initiationsritus, die Selbstkastration. —

Nach Empfang der Bluttaufe begibt sich der Initiand mit den *vires* des Opfertieres nach dem Tempel der Kybele. Vielleicht können wir auf diesen Zeitpunkt die rituelle Brandmarkung verlegen, die Prudentius in seinem *Peristephanon* 1076 ff. schildert, und mit der wir uns gleich näher beschäftigen werden. Im Tempel wurden auf jeden Fall die Riten ausgeführt, von denen Clemens Alexandrinus im Zusammenhang mit der Mythe von Zeus und Deo spricht. „Die Symbole dieser Einweihung, von denen schon mehr als genug geredet wurde, ich weiß, daß sie bei euch Munterkeit erwecken

werden, selbst wenn ihr euch nicht aufgelegt fühlt, über die Losungsworte: Ich habe aus dem Tamburin gegessen, ich habe aus der Zimbel getrunken, ich habe das Kernos getragen, ich bin in das Brautgemach hineingegangen, zu lachen“ [571]).

Die Kernophorie im Kybelekult wird zum erstenmal bei Alexander Aetolus erwähnt. „Altes Sardes, Wohnstätte der Väter!“ — läßt er Alcman sagen — „wenn ich in dir erzogen worden wäre, so wäre ich vielleicht ein Kernophoros oder ein Galle in goldenen Kleidern gewesen, der die schönen Tamburine schlug“ [572]). Nach Schol. zu Nicander's *Alexipharmacon* 217, wo auch vom Kernos geredet wird, ist es „die mystische Schale, auf die sie Lampen stellen“. Eine ausführlichere Beschreibung haben wir in einer Polemo-Notiz, die bei Athenäus aufbewahrt ist [573]). Hier wird das Kernos als ein enges Gefäß geschildert, in dem [574]) eine Menge kleiner Gefäße (*κοτυλίσκοι*) mit Proben einer Reihe wichtiger Viehzucht- und Ackerbauprodukte angebracht ist: Salbei, Mohn, Weizen, Gerste, verschiedene Hülsenfrüchte, Honig, Oel, Wein und Milch (samt ungewaschener Schafwolle). Von diesen Dingen — fügt Polemo hinzu — ißt der, welcher das Kernos getragen hat [575]). Hier ist also offenbar von einem Opfer, verbunden mit einem Mahle, die Rede, dessen Charakter man unter anderm daran erkennt, daß man die Speisen genießt, die sonst im Kybelekult verboten waren [576]). Es liegt also nahe, es in Beziehung zu den Losungsworten zu setzen: *ἐκ τυμπάνου ἔφαγον, ἐκ κυμβάλου ἔπιον* [577]). Aus den heiligen Geräten der Kybele hat man auf jeden Fall bei den Weihen gegessen und getrunken, und daß man dieser rituellen Mahlzeit sakramentale Wirkungen zugeschrieben hat, geht unzweideutig aus den Worten hervor, mit denen Firmicus Maternus sie in Gegensatz zum christlichen Abendmahl stellt: dieses letztere, nicht „der todbringende Becher“ ist es, was „Heil und Leben schenkt“ [578]). Vermutlich hat auch die von Hippo-

lyt [579]) erwähnte Vorweisung der heiligen Aehre bei dieser Gelegenheit stattgefunden.

Auf einen besonderen — und vielleicht den letzten — Akt in den Weihen scheinen die Losungsworte bei Clemens mit ihrem *ὑπὸ τὸν παστὸν ὑπέδυν* „ich bin in das Brautgemach eingegangen“ [580]) hinzudeuten. Was in dem „Brautgemach“ des Tempels vorgegangen ist, teilen unsere Quellen nicht mit. Der Name leitet indessen den Gedanken auf die Vorstellungen hin, welche DIETERICH auf grundlegende Weise in „Eine Mithrasliturgie“ (1903) S. 121 ff. behandelt hat, und die Annahme liegt dann nahe, daß die erwähnte rituelle Handlung mit den Testikeln des Opfertieres [581]) dazu gehöre. In Kybeles *θαλάμη* bringt ja der neue Galle seine abgeschnittenen Geschlechtsteile [582]); dahin kommt also wohl auch der Initiand mit den *vires* des Opfertieres, um sie in den Schoß der Göttin zu werfen und sich dadurch geschlechtlich mit ihr zu vereinigen.

1. — Nach der Behandlung des Satzes *ὑπὸ τὸν παστὸν ὑπέδυν* bemerkt HEPDING (S. 194): „Es bleibt uns nun noch die Angabe des Firmicus Maternus c. 18.... zu erklären, daß der behandelte Mystenspruch den Geweihten als *signum* diente, *ut in interioribus partibus homo moriturus possit admitti.*“ HEPDING weist darauf die Möglichkeit ab, daß *admitti in interioribus partibus* dasselbe sein sollte, wie *ὑπὸ τὸν παστὸν ὑποδύεσθαι*, weil *παστός* in diesem Fall seine eigentliche Bedeutung verloren haben müßte, und meint, daß die Weihen nicht im *παστός* des Tempels endigten, sondern daß der Initiand aus dem „Brautgemach“ in das *ἄδυτον* des Tempels geführt wurde. Hier spielt sich der Schlußakt der Weihen ab, deren Inhalt HEPDING auf Grundlage des Ausdruckes *moriturus* bei Firm. Mat. als den symbolischen Tod und die Auferstehung des Mysten, mit dem Taurobolium als Hauptritus, schildert.

Schon die Voraussetzung für diesen Rekonstruktionsvorschlag: die Trennung zwischen einem Akt im *παστός* des Tempels und einem solchen in seinem *ἄδυτον*, scheint mir keineswegs sicher. Vor allem geben die Worte des Firm. Maternus keine wirkliche Veranlassung zu einer solchen Trennung. Wie früher erwähnt (siehe S. 206 Anm. 571) hat Firm. Maternus nicht das *ὑπὸ τὸν παστὸν ὑπέδυν* des Clemens Alexandrinus, und es ist darum — was HEPDING auch einräumt — an und für sich möglich, daß die von ihm angeführten Worte dem Initianden eben den Zugang zum

παστός des Tempels gegeben haben. Und daß der Ausdruck *interiores partes* bei Firm. Mat. dadurch mit dem παστός des Clemens Alexandrinus identisch wird, braucht keineswegs zu zeigen, daß die eigentliche Bedeutung dieses Ausdrucks „völlig verblaßt" sei; nichts hindert uns anzunehmen, daß Firm. Mat. die technischen Ausdrücke für den Teil des Heiligtums, wo die Zeremonien des „Brautgemachs" vorgingen, entweder nicht kannte oder nicht benützen wollte.

Aber auch nicht *moriturus* zwingt zu der von Hepding vorgenommenen Trennung. Um diesen Ausdruck zu erklären, braucht man nicht mit Graillot (182 ff.) zu Texten Zuflucht zu nehmen, die — wie Apul. Metam. XI 23 — nichts mit den phrygischen Kulten zu tun oder die höchstens mit verwandten Mysterienreligionen Berührung haben. Der Ausdruck ist durch die Hauptzeremonie genügend motiviert: das Taurobolium (siehe oben S. 115 f.). Wie in der christlichen Religion der Ausdruck „Baptizand" die — nicht streng korrekte, aber höchst natürliche — Bezeichnung für den Taufkandidaten auch unter den Zeremonien ist, die auf den eigentlichen Akt des Niedertauchens folgen, ebensogut kann der Myste im Kybelekult auch unter dem Teil der Initiation, der den Taurobolienzeremonien nachfolgt, ein *homo moriturus* genannt werden.

Was die Einzelheiten in Hepding's Versuch betrifft, so hebt er selbst ausdrücklich ihre Anfechtbarkeit hervor (S. 199). „Vor allem" — fügt er hinzu — „läßt sich die Zugehörigkeit der Bluttaufe zu dem Märzfest aus unsrem Urkundenmaterial nicht beweisen". Diese Bemerkung deckt das wirkliche Verhältnis nicht. In den 32 datierten privaten Tauroboliеninschriften, die bis jetzt gefunden, sind alle Monate des Jahres (Januar und September ausgenommen) repräsentiert, aber kein Datum liegt in der zweiten Hälfte des März [583]). Das Quellenmaterial zeigt also bestimmt, daß die Tauroboliеninschriften nicht an das Frühlingsfest geknüpft waren, ja, es deutet sogar am ehesten darauf hin, daß die Bluttaufe prinzipiell nicht während desselben stattgefunden habe. Graillot unterscheidet darum auch zwischen zwei Arten von Weihen: dem Taurobolium und der Weihe beim Frühlingsfest („l'initiation mineure", d. h. „celle des simples mystes" S. 174 [584]). Uebrigens schildert er wie Hepding, wenn auch mit zahlreichen Abweichungen in den Einzelheiten, letztere Form auf Grundlage der Stellen bei Clem. Alexandrinus und bei Firm. Maternus. Zu den Unstimmigkeiten in den Versuchen der zwei Forscher — Unstimmigkeiten, die übrigens nicht verdienen, des näheren diskutiert zu werden, weil sie zum großen Teil auf einer, namentlich bei Graillot stark hervortretenden, Neigung beruhen, Material zu benützen, das mit der Sache nichts zu tun hat — gehört auch eine chronologische Differenz. Während nämlich Graillot die Initiation auf den 28. März verlegt, indem er sie in dem „V K. Apr.: Initium Cajani" des Philocalus-Kalenders besprochen findet (Graillot S. 174, vgl. S. 336 ff.), benutzt Hepding (S. 182 ff.) das Wort Julians, daß nach der Fällung der Attispinie γίνεται

τὰ λοιπά, τὰ μὲν διὰ τοὺς μυστικοὺς καὶ κρυφίους θεσμούς, τὰ δὲ καὶ ῥηθῆναι πᾶσι δυναμένους [585]), um die Weihe parallel mit den Riten des Märzfestes in die Tage vom 15. bis 24. März zu verlegen. Aber Hepding und Graillot sind also jedenfalls darin einig, daß das Frühjahrsfest eine Weihe neuer Mysten gehabt habe. Diese Hypothese scheint mir nicht annehmbar. Unsere Quellen reden nur von einer Weihe während des Märzfestes: der Gallenweihe, und es ist wenig glaubhaft, daß sie am eigentlichen Feste einen Konkurrenten, wenn auch geringeren Grades, gehabt haben sollte. Viel natürlicher und in viel besserer Uebereinstimmung mit den faktisch vorliegenden Angaben ist es doch — wie oben versucht wurde — das Taurobolium völlig vom Frühjahrsfest zu trennen. Eine weitere Frage wird dann die, ob die Gallenweihe mit der Selbstkastration geschlossen sei, oder ob der neue Galle sich supplierenden Zeremonien zu unterwerfen habe. Das Taurobolium ist der Doppelgänger der Selbstkastration, und wir sahen, daß der Parallelismus zwischen ihnen nicht auf die zwei Riten als solche begrenzt werden kann, sondern daß er sich noch weiter erstreckt (Opferung beziehungsweise der tierischen und der menschlichen *vires*). Die Annahme liegt also nahe, daß die beiden Initiationsformen auch in ihrem übrigen Verlauf parallel waren, oder mit andern Worten, daß die Clem. Alex.- und Firm. Mat.-Riten auch einen Platz beim Frühjahrsfest einnahmen, aber wohl gemerkt, als abschließende Riten bei der Gallenweihe. Und hier meldet sich dann von selbst das „Initium Cajani" des Philocalus-Kalenders. Durch die Ausgrabungen wissen wir, daß die Taurobolien in oder bei dem berühmten Metroon, das auf dem Vatikanerberg dicht bei dem Cirkus des Gajus Caligula lag, wo nun der Petersplatz mit der Peterskirche liegt [586]), vor sich gingen [587]). Dahin wird man also auch passend die abschließenden Riten der Gallenweihe am 28. März verlegen können.

2. — Wie in den Attismysterien gingen den Weihen des Sabazioskultes verschiedene Reinigungen voraus, die von Demosthenes, De corona 259 erwähnt werden [588]): „Als du (d. h. Aeschines) zum Manne heranwuchsest, mußtest du deiner Mutter aus den Büchern vorlesen, wenn sie die Leute einweihte, und du mußtest ihr auch sonst bei ihrem Geschäft behilflich sein. Des Nachts legtest du auf die, welche geweiht werden sollten, das Hirschfell, du schöpftest aus dem Becken und machtest sie rein, indem du sie mit Schlamm und Kleie einriebest. Wenn du sie nach der Reinigung aufstehen ließest, lehrtest du sie sagen: „Ich bin dem Bösen entflohen, ich habe das Bessere gefunden!" und du warst stolz darauf, daß niemand jemals so laut hat jubeln können". Und weiter heißt es in 260: „Des Tages führtest du die schönen Aufzüge durch die Straßen, wo die Teilnehmer mit Fenchel und Silberpappel bekränzt waren, während du die Nattern kniffest und sie über den Kopf hobest und riefest: *Εὐοῖ σαβοῖ* und zur Melodie „*ὑῆς ἄττης ἄττης ὑῆς*" tanztest. Und die alten Weiber nannten dich Vortänzer und Anführer und *κιστο-*

φόρος [589]) und λικνοφόρος und mehr der Art; und zur Belohnung für all das erhieltest du Backwerke und Bretzeln und Pfannkuchen, — nicht wahr, sind das nicht Sachen, derentwegen man sich selbst und sein Schicksal wohl preisen kann?" Die hier erwähnte *Cista mystica* spielt auch eine wichtige Rolle bei den παστός-Riten der Sabaziosmysterien, deren Charakter schon das Losungswort nach den Reinigungen andeutet [590]). In der Lade wird die heilige Schlange [591]), der Gott selbst [592]), mit dem der Myste vereint werden soll, aufbewahrt. Die Zeremonie, durch die dies geschieht, wird bei Clemens Alexandrinus, Protrept. II 16 angedeutet. Nach einem Referat über die Mythe von Zeus, der in Gestalt einer Schlange seine eigene Tochter verführt, heißt es: *Σαβαζίων γοῦν μυστηρίων σύμβολον τοῖς μυουμένοις ὁ διὰ κόλπου θεός· δράκων δέ ἐστιν καὶ* [593]) *οὗτος* [594]). Es ist der Paarungsakt aus den Attismysterien, der hier wiederkehrt, nur in noch mehr realistischer Form.

Auch das kultische Mahl haben die Sabaziosmysterien gehabt [595]), und eine solche Mahlzeit wollen A. J. Reinach und Ramsay [596]) — ebenfalls auf phrygischem Boden — bei den viel besprochenen *Ξένοι τεκμόρειοι* wiederfinden, die wir von einer Reihe später Inschriften aus der Gegend von Sagir und Gondane (Gondanli) in der Nähe von Jalobatsch (dem alten pisidischen Antiochea) kennen [597]). In einer dieser Inschriften figuriert ein gewisser Aurelios Lukios, an dessen Namen ein *τεκμορεύσας δίς* gefügt wird [598]). Das Verbum *τεκμορεύειν*, das sonst ganz unbekannt war, zeigt sich nun auch in zahlreichen, von Miss Hardie in J. H. St. 32 (1912) 111 ff. veröffentlichten, Inschriften aus dem neulich wiedergefundenen Men Askaënos-Heiligtum bei Antiochea (siehe Hardie Nr. 2, 13, 14, 25, 30, 34, 51, 63—65, 67—70). Daß es einen religiösen Akt bezeichnet, zeigt Nr. 65. Die Inschrift, die noch außerdem interessant ist, weil sie die bisher bekannten Sühneinschriften um noch ein Exemplar vermehrt, lautet: *Κύντις Μηνὶ εὐχὴν ἁμαρτάνων τεκμορεύσας μετὰ γυναικὸς καὶ τέκνων* [599]). Die tekmoräischen Genossen haben also sicher ihren Namen nach der heiligen Handlung, die im Men Askaënos-Kult mit dem genannten Verbum bezeichnet wird [600]). Die eigentliche Bedeutung des Ausdrucks kennen wir nicht. Vielleicht versteckt sich eine phrygische Glosse dahinter [601]). Etwas mehr wissen wir über ihren realen Inhalt, wenn wir mit Reinach und Ramsay die 4. und 7. Zeile in der tekmoräischen Inschrift H. A. 319 Nr. 2 als eine Mitteilung darüber deuten, daß die in der Inschrift genannten Kultgenossen [*ἐτεκμόρευσαν σ*]*είτῳ διπύρῳ* [602]). Die Richtigkeit der Restaurierung vorausgesetzt scheint somit die tekmoräische Vereinigung ihren Namen nach einer kultischen Handlung gehabt zu haben, in der (ungesäuertes Brot [603]) in Form von) *δίπυροι* [604]) eine Hauptrolle spielte, und bei der wohl auch der in den Inschriften häufig erwähnte *πρωτανακλίτης* [605]) präsidierte.

Die Annahme liegt also nahe, ein solcher Ritus habe auch bei den Weihen des Menkults stattgefunden [606]). Ueber diese fehlen uns übrigens

ganz und gar positive Nachrichten, und die traurigen Ueberreste vom Telesterion des Men Askaënos-Tempels, die RAMSAY in seinen „Sketches in the religious antiquities of Asia Minor" beschrieben und abgebildet hat [607]), zeigen nur, was wir im voraus wissen konnten, daß Bäder und Abwaschungen mit zu den Zeremonien gehörten, denen sich der Myste unterziehen mußte, sagen uns aber übrigens nichts darüber, was im Heiligtume vorging.

V. Der Montanismus und die phrygischen Mysterien.

Untersuchen wir die phrygischen Einweihungszeremonien, so ist auffallend, wie genau sie in den Hauptzügen mit den Taufgebräuchen des damaligen Christentums zusammenfallen. Wie die Bluttaufe das ihr Entsprechende in der Sitte des Untertauchens und des Uebergießens hat, so die Brandmarkung das ihrige in der Kreuzsalbung nach der Taufe, und in der christlichen Initiation wie in der phrygischen folgen darauf die Darbringung der Opfergaben und das heilige Mahl [608]). Ja, auch zu den *παστός*-Zeremonien haben wir Parallelen, wenn auch nicht in der Großkirche, so doch in gewissen gnostischen Sekten [609]). Es wäre darum nur natürlich, wenn Gebräuche aus den phrygischen Weihen in den Montanismus hinübergeglitten wären und unter ihren Taufriten Bürgerrecht erlangt hätten, und daß so was stattgefunden hat, läßt sich in Wirklichkeit auch, wenigstens in bezug auf einen einzelnen Gebrauch, in nicht geringem Grade wahrscheinlich machen.

Die Brandmarkung in den phrygischen Weihen kennen wir, wie schon erwähnt, aus Prudentius' *Peristephanon* 1076 ff., wo es heißt:

Quid, cum sacrandus accipit sphragitidas?
acus minutas ingerunt fornacibus:
his membra pergunt urere, ut igniverint,
quamcunque partem corporis fervens nota
stigmarit, hanc sic consecratam praedicant.

Functum deinde cum reliquit spiritus
et ad sepulcrum pompa fertur funeris,
partes per ipsas imprimuntur bracteae,
insignis auri lammina obducit cutem,
tegitur metallo, quod perustum est ignibus.

Daß die Bedeckung der bezeichneten Körperteile mit dünnen Goldplatten bei der Behandlung der Leichen verstorbener Mysten allgemein gewesen sein sollte, lautet nicht sehr glaubhaft, und es ist von vornherein wahrscheinlich, daß Hepding recht hat, wenn er [610]) in der Sitte eine besondere Ehrenbezeugung für die erblickt, welche der nicht ungefährlichen Operation unterlagen.

Zur Schilderung des Prudentius haben wir nun überaus interessante Parallelberichte über die Montanisten. In einem seiner Briefe an Marcella schreibt Hieronymus: *Praetermitto scelerata mysteria, quae dicuntur de lactante puero et de victuro martyre conjarrata. Malo iniqua non credere; sit falsum omne, quod sagvinis est* [611]).

Die Gerüchte, auf die hier hingedeutet wird, finden wir ausführlicher bei Augustin, Här. 26 besprochen, wo es von den „Kataphrygern" heißt: *Sacramenta perhibentur habere funesta: nam de infantis anniculi sangvine, quem de toto ejus corpore minutis punctionum vulneribus extorquent, quasi eucharistiam suam conficere perhibentur, miscentes eum farinae, panemque inde facientes, qui puer si mortuus fuerit, habetur apud eos pro martyre; si autem vixerit, pro magno sacerdote* [612]).

Woher Augustin den Schluß dieses Berichtes hat, wissen wir nicht. Der Rest stammt sicher aus Epiphanius' *Panarion.* Wir hören hier von den Montanisten, daß sie „bei einem Fest, das sie abhalten, ein kleines Kind nehmen, und es am ganzen Körper mit Nadeln aus Erz stechen. Sein Blut bewahren sie auf, um damit Opfer zu verrichten" [613]); und in § 15 heißt es von der Quintillianersekte: *Ἀφθόρου . . . παιδὸς κατακεντᾷ τὸ σῶμα, καὶ τὸ αἷμα πρὸς μετάληψιν ἀποφέρεται,*

δῆθεν τοῦτο εἰς μυσταγωγίαν ὀνόματος Χριστοῦ, τοὺς ἠπατημένους πλανήσασα.

Augustin hat also nicht nur den Bericht des Epiphanius mit der Mitteilung über das spätere Schicksal des Kindes erweitert, sondern er verbindet auch die Anwendung des Kinderblutes mit der montanistischen Eucharistie im allgemeinen, während Epiphanius meint, daß dies nur mit einem besonderen Feste zu tun habe. Von diesem Feste hören wir sicher am Anfang von 48 $_{14}$, wo Epiphanius von Pepuza erzählt, daß die Montanisten den Ort Jerusalem nennen, *ὅθεν ἐκεῖ ἀπερχόμενοι μυστήριά τινα ἐπιτελοῦσιν ἐν τῷ τόπῳ καὶ ἁγιάζουσιν (ἑαυτούς), ὡς ὑπολαμβάνουσιν.* Filastrius, Haer. 49, hat hier: . . . *Hierusalem appellant ubi . . . mysterium cynicon et infantis execranda celebratur impietas. Dicunt enim eos de infantis sangvine in pascha miscere in suum sacrificium, suisque ita ubique emittere perniciosis et falsis satellitibus.* Gemeinsam für diese zwei Stellen ist, daß sie die Mysterien der Montanisten in Beziehung zu ihrer heiligen Stadt setzen. Mit dieser Nachricht, die wohl auf Hippolyt zurückgeht, und an deren Korrektheit wir keinen Grund zu zweifeln haben, kombiniert also auf jeden Fall Filastrius, möglicherweise auch Epiphanius, das Gerücht von der Sitte mit dem Kinderblut, das nach diesen beiden Verfassern bei der Festeucharistie geopfert und genossen wird. Nehmen wir nun noch in Betracht, daß Filastrius angibt, dieses Fest sei das Osterfest, daß ferner Epiphanius das Blut *εἰς μυσταγωγίαν ὀνόματος Χριστοῦ* verwendet sein läßt, und daß endlich die christliche Taufe bekanntlich schon in sehr früher Zeit oft auf das Osterfest verlegt wurde [614]), so würde es — mit der Prudentius-Stelle *in mente* — übertriebene Skepsis sein, den wirklichen Sachverhalt zu bezweifeln, daß nämlich die Gerüchte von dem Blutopfer der Montanisten halb verstandene Nachrichten einer religiösen Tätowierung sind, völlig gleich der, welche Prudentius schildert.

Mit dem Korrektiv, das dieses Resultat enthält, sehen die Berichte der Kirchenväter recht glaubwürdig aus. Was die Tätowierung selbst betrifft, so ist nichts Auffallendes daran, sie auf christlichem Boden zu treffen. Diese weit verbreitete, uralte Sitte ist nicht nur in den hellenistischen Mysterienreligionen, sondern auch bei damaligen christlichen Sekten wohlbekannt [615]). Ja, selbst nicht die Großkirche hat sie sich vom Leibe halten können; die christliche Kreuzsalbung nach der Taufe — die Konfirmation der Katholiken — ist nichts anderes als die gewöhnliche Stempelung mit dem heiligen Zeichen der Gottheit, die den Neophyten unter ihren mächtigen Schutz stellt.

Von religionsgeschichtlichem Interesse ist die Mitteilung von der Verwendung des so beschafften Blutes als Opfer, die zeigt, daß die alte Verbindung zwischen Tätowierung und Blutopfer noch nicht vergessen war [616]). Daß das geopferte Blut nachher einen Teil der Opfermahlzeit (Eucharistie) bildete, lautet recht wahrscheinlich. Was den Attiskult betrifft, so finden wir das Blutopfer bei dem phrygischen Frühlingsfest in voller Blüte [617]), und an diesem Opfer haben sicher auch die werdenden Gallen mit ihrem Blute teilgenommen. Ist nun die Taurobolienweihe eine Nachahmung der Gallenweihe, so liegt es nahe, die Darstellung des Prudentius von der Stigmatisierung der Mysten mit den Berichten der Kirchenväter über das Blutopfer im montanistischen Kultus zu supplieren und anzunehmen, daß das Blut von den Stigmata der Attismysten mit zu den Opfern gehört habe, die dem phrygischen Götterpaar gebracht wurden.

Nach den Kirchenvätern ist endlich das Blut, das die Montanisten opferten, nicht das Blut sämtlicher Initianden, sondern das eines einzelnen, dazu besonders ausersehenen Kindes. Dieser Zug, in Verbindung mit der stark übertriebenen Darstellung von der Lebensgefährlichkeit der Handlung, ist es, welcher der Schilderung den Charakter einer Anklage

wegen Ritualmordes gibt. Einen der Wege, auf dem das Mißverständnis entstanden sein kann, lernen wir in Cyrils 16. Katechese kennen. Er erzählt hier, daß Montanus „kleine Kinder schlachtete und sie zu einem verbrecherischen Essen in kleine Stücke schnitt, unter dem Vorwand, daß sie zu dem, was sie ihre Mysterien nennen, gebraucht werden sollten. Dies ist der Grund", — setzt er fort — „daß wir bis vor kurzem unter den Verfolgungen verdächtigt wurden, dasselbe zu tun, dies nämlich, daß auch die Montanisten Christen genannt werden, obschon sie fälschlich denselben Namen wie wir haben" [618]). Die Beschuldigung wegen ritueller Abschlachtung von Kindern und anderer groben Verbrechen, die das Christentum mit so manchen andern suspekten Kulten geteilt hat [619]), sucht also Cyril von der Kirche zu entfernen, indem er sie den Montanisten zuschleudert. Unter der Einwirkung solcher Gerüchte ist es leicht verständlich, wenn die Nachricht über ihre Tätowierungssitten sich in den odiosen Ruf verwandelte, der den Häreseologen zu Ohren kam.

Verhält es sich so, dann verdient auch eine Reihe anderer Mitteilungen über den montanistischen Kultus eine Beachtung, auf die sie sonst keinen Anspruch machen könnten. Wenn Epiphanius z. B. mitteilt, daß die Quintillianer *'Αρτοτυρίται . . . ἀπὸ τοῦ ἐν τοῖς αὐτῶν μυστηρίοις ἐπιτιθέντες ἄρτον καὶ τυρὸν . . . . .* genannt werden [620]), so liegt es nahe, in dem Brot und dem Käse Opfergaben zu erblicken, die ursprünglich der großen kleinasiatischen Mutter, der Beschützerin des Ackerbaus und der Viehzucht, zugedacht waren.

Aber Epiphanius hat zugleich einen andern Namen für die Quintillianer. Er berichtet, daß sie auch *Τασκοδρουγῖται* genannt werden, was auf Griechisch so viel als *Πασσαλορυγχῖται* bedeuten soll, ein Name, den er davon ableitet, daß sie während des Gebets den Zeigefinger an die Nase legen [621]). Wieviel solche Deutungen wert sind, ist aus einer Vergleichung

mit Filastrius, Haer. 75 ersichtlich, wo *Ascodrugitae* deutlich genug derselbe Name wie des Epiphanius *Τασκοδρουγῖται* ist. Nach Filastrius deutet die Bezeichnung darauf hin, daß sie *utrem*[622]) *inflantes ponunt et cooperiunt in sua ecclesia et circumeunt eum insanientes potibus et bacchantes, sicut illi pagani Liberipatriani, insanis mentibus more gentilium furentes.* Um so klarer ist, daß es sich um einen überlieferten Namen handelt, mit dem man vergebens versucht hat, sich zurechtzufinden. Was sich hinter dem Namen verbirgt, wissen wir nicht, aber undenkbar wäre es nicht, daß er von irgendeinem kleinasiatischen Götternamen herrührte, von dessen Kultus der Montanismus etwas geliehen hätte.

Außerhalb des Deutungsversuches des Filastrius steht seine Erwähnung des orgiastischen Kultustanzes der Montanisten, dessen Aehnlichkeit mit dem Rasen der Bacchanten ihn verleitet, sie als berauscht anzusehen. Eine andere bemerkenswerte Notiz, die auch auf einen Zusammenhang zwischen dem Montanismus und dem Attiskult hindeuten könnte, lesen wir bei Epiphanius, Pan. 49 $_2$: „Oft kommen sieben weißgekleidete Jungfrauen in ihre Kirche hinein. Sie tragen Fackeln und kommen, um vor der Versammlung zu prophezeien. Indem sie eine Art Begeisterung (*ἐνθουσιασμός*) an den Tag legen, führen sie die Anwesenden hinter's Licht und bringen sie zum Weinen. Selbst vergießen sie Tränen, als ob sie die Bußklage ausführten, und durch ihr Wesen und Benehmen beweinen sie das Menschenleben.“ Die fackeltragenden Frauen, die sich dem Weinen und Klagen hingaben, haben sicher mit zu der Schar gehört, die bei dem phrygischen Frühlingsfest über das Geschick des Attis jammerte, und denken wir uns die Schilderung des Epiphanius auf eine Beschreibung von dem reduziert, was beim Osterfest in Pepuza vor sich ging, so wäre es leicht verständlich, wenn inspirierte Jungfrauen mit den Klagen über Christi Leiden und Tod dort eine ähnliche Rolle gespielt haben.

Eine, mit allen Begriffen der Großkirche im Widerstreit stehende, bevorzugte Stellung soll überhaupt die Frau in der Sekte eingenommen haben, indem sie — wenn wir übrigens Epiphanius glauben dürfen — selbst zu den höchsten Stufen innerhalb des ordinären Klerus Zugang gehabt hat [623]). An und für sich würde sich etwas derartiges befriedigend erklären lassen als eine natürliche Konsequenz davon, daß inspirierte Frauen vom ersten Anfang an einen Ehrenplatz innerhalb der Sekte eingenommen haben [624]), aber naheliegend würde auf jeden Fall die Annahme sein — die Richtigkeit der Mitteilung des Epiphanius beständig vorausgesetzt — daß diese Entwicklung sich auf spezielle Voraussetzungen gestützt habe. Das Matriarchat hat wie bekannt in Kleinasien deutlichere Spuren als an den meisten andern Orten hinterlassen [625]), und es hat unter anderm der Frau einen vorgerückten Platz im Kultus verschafft, den sie bis auf späte Zeiten bewahrt hat. Es wäre darum leicht verständlich, wenn der Montanismus auf dem kultischen Gebiet die scharfe Trennung zwischen Mann und Frau, die das Christentum als ein Erbe vom Judentum übernommen, die aber der heilige Geist gerade in der Neuen Prophetie bei der Verteilung seiner besonderen Gaben nicht respektiert hatte, auf die Dauer nicht hätte bewahren können. —

Es ist somit eine nicht geringe Zahl von Nachrichten, die mehr oder weniger deutlich in der Richtung eines Zusammenhanges zwischen dem Montanismus und den phrygischen Religionen in kultischer Beziehung hinweisen könnten. Am greifbarsten scheint uns dieser Zusammenhang in den Berichten über die Tätowierungssitte entgegenzutreten, und es könnte nun recht verlockend sein, wenigstens in diesem Punkte die Abhängigkeit des Montanismus von den alten Kultusgebräuchen seiner Heimat zu konstatieren. Völlige Sicherheit ist freilich auch hier nicht zu erreichen. Es ist keineswegs unmöglich, daß die vorausgefaßte Meinung von

dem dämonischen Charakter des Montanismus — eine Meinung, die sich ursprünglich auf ganz andere Beobachtungen stützt — die rechtgläubige Umgebung der Sekte veranlaßt hat, sich falsche Vorstellungen von seinem Kultus zu machen, und es verdient auf jeden Fall in diesem Zusammenhang hervorgehoben zu werden, daß der Zeitpunkt des montanistischen Osterfestes keine spezielle Anknüpfung an das phrygische Frühlingsfest hat [626]).

Aber selbst wenn man für überwiegend wahrscheinlich ansehen will, daß der Kultus des Montanismus von der phrygischen Religion nicht unberührt geblieben sei, so trifft dies auf jeden Fall nur den späteren Montanismus, nicht die Bewegung in ihrer ältesten Phase. Oder müssen wir uns wirklich vorstellen, daß Firmilian und die ältesten Bekämpfer der Sekte es unterlassen hätten, so kräftige Argumente zu benutzen wie die, welche ihnen ein Kultus von der Beschaffenheit, von der hier die Rede ist, an die Hand gegeben hätte? Und ist es überhaupt recht glaublich, daß der Montanismus in seiner ersten Zeit, da man in der Vorstellung von dem nahen Reich der Herrlichkeit lebte und webte, und da alles sich um die unmittelbare Gewißheit von der Teilnahme daran gedreht zu haben scheint, durch das Bewußtsein, die frei erwählten Werkzeuge des Geistes zu sein, ist denn zu glauben, die Sekte habe hier irgendeinen Einsatz auf dem kultischen Gebiet gemacht?

Und doch erhalten wir nicht nur durch die Berichte von den Festen und Weihen der phrygischen Religionen, sondern auch durch die Sühneinschriften den stärksten Eindruck von dem Gewicht, das man dort auf das Kultische legte. In allen den Inschriften, die aus dem Lairbenoskulte stammen, sind derartige Sünden sogar die einzigen, die wir konstatieren können. Damit steht die straffe Priesterherrschaft in Verbindung, die offenbar hinter den religiösen Zuständen liegt, in die uns die Inschriften einführen, und die eben im ent-

schiedensten Gegensatz zu allen ursprünglichen Instinkten des Montanismus stehen. Es ist denn auch recht bezeichnend, daß die öffentliche Buße, die mit ihrer stereotypen Form ein so charakteristischer Ausdruck für die Macht der Priester in den phrygischen Kulten ist, und die im 2.—3. Jahrhundert überall, wo sich die Geistlichkeit eine ähnliche Stellung erwirbt, in den christlichen Gemeinden Eingang findet, bei den Montanisten in Asien nicht vorkommt.

Anstatt die Neue Prophetie als eine Art phrygische Religion aufzufassen, kann man also viel eher auf kultischem Gebiet von einem Gegensatz zwischen dem ältesten Montanismus und den phrygischen Religionen sprechen. Die Polemik der Antimontanisten ruht denn auch, wie schon mehrere Male hervorgehoben wurde, auf einer ganz anderen Grundlage. Abgesehen von den persönlichen Beschuldigungen des Apollonius gegen die Führer der Sekte, ist es ausschließlich die Art der Inspiration der Neuen Propheten, die als Grund ihrer Verketzerung angegeben wird, indem man in ihrem ekstatischen Charakter den Beweis für ihren dämonischen Ursprung erblickt. Wir haben oben gesehen, daß diese Anklage möglicherweise ein Ausdruck dafür ist, daß man die Propheten des Montanismus als von heidnischen Orakelgottheiten besessen ansah, und es ist nun die Frage, ob diese ihre Beurteilung mit Beobachtungen zu tun habe, die für unser Problem von Bedeutung sind.

VI. Der Montanismus und die phrygische Inspirationsmantik.

Zu den Göttertiteln, die wir in den phrygisch-lydisch-mysischen Sühneinschriften verwendet fanden, gehört auch der *Κύριος*-Titel.

Woher in der antiken Welt Göttertitel wie *Κύριος* (-*ία*) und der nahe verwandte *δεσπότης* (*δέσποινα*) stammen, kann nicht zweifelhaft sein. Schon ihre konstante Anwendung in den unzähligen Inschriften des Kaiserkults verrät ihre orien-

talische Herkunft, und die Zusammenstellungen in DREXLER's *Κύριος*-Artikel[627]) zeigen denn auch, daß sie, während sie in Griechenland selten sind, in Thrazien und Kleinasien verhältnismäßig häufig vorkommen, aber erst in Syrien und Aegypten ganz allgemein werden. So haben sie sowohl bei den Juden[628]) als bei den Christen[629]) eine ausgebreitete Verwendung gefunden. Wenn der *Κύριος*-Titel häufig in den montanistischen Orakeln vorkommt[630]), so ist also kein Grund vorhanden, eine direkte Einwirkung von heidnischen Kulten zu vermuten. Der Montanismus benützt ganz einfach einen festen, kirchlichen Sprachgebrauch.

Das Christentum ist aber nicht nur in seiner kultischen Ausdrucksweise eine orientalische Religion. Schon die älteste palästinensische Gemeinde hat es sicher — wie andere jüdische Religionsgemeinschaften, wo der traditionelle transzendentale Gottesbegriff die freien Regungen des Geistes nicht aufheben konnte — ganz natürlich gefunden, daß Gott als Herr des Menschen nicht nur über Leben und Eigentum seines Sklaven verfügen, sondern auch über seine Person im allereigentlichsten Sinne disponieren kann — christlich ausgedrückt: daß der heilige Geist Wohnung im Menschen nimmt, und seinen Leib als sein Werkzeug benutzt. Die Griechen bezeichnen seit alter Zeit dieses religiöse Erlebnis mit dem Wort Ekstase — einem Ausdruck, der eine ganze Reihe psychischer Zustände umfaßt, deren äußere Symptome die ganze Skala umspannen von auffallender aufgeregter Stimmung bis zu einer vollkommenen Raserei, die oft mit Krämpfen oder akuten Lähmungen endet. Gemeinsam für die ekstatischen Zustände ist, daß das Bewußtsein mehr oder weniger vollständig gesprengt ist, so daß der Ekstatiker den Einfällen des Unterbewußtseins preisgegeben ist. Diese Verdoppelung des Ichs ist es, die bei dem Betreffenden selbst die Vorstellung verursacht, eine fremde, eine übernatürliche Macht habe seinen Leib in Besitz genommen.

Obschon die psychischen Voraussetzungen für die Ekstase bei keiner Rasse und keinem Volk zu fehlen scheinen, so wird doch das Vorkommnis der ekstatischen Erlebnisse durch die herrschenden religiösen Vorstellungen erfahrungsgemäß gehemmt oder gefördert, und dies ist die Erklärung dafür, daß die ekstatische Frömmigkeit — vielleicht eben mit Kleinasien als Ausgangspunkt — früh eine so große Rolle in den östlichen Mittelmeerländern spielt, während die rationalistische Religiosität der Griechen und Römer die Strömungen von Osten mit der Inspirationsmantik und ihrem orgiastischen Wesen nur widerstrebend bei sich einließ.

Die Ekstase in christlicher Gestalt ist am besten durch die Selbstbekenntnisse des Paulus und seine Schilderungen vom Leben in den hellenistischen Gemeinden bekannt, die uns einen so interessanten Begriff von der Häufigkeit und der Mannigfaltigkeit der ekstatischen Phänomene in den Kreisen geben, worin er verkehrte.

Ursprünglich sind diese frei gewählten Medien des Geistes Führer der Gemeinde gewesen, deren Worte und Entscheidungen unmittelbare göttliche Autorität besaßen. „Alle Sünden und Lästerungen, welche die Söhne der Menschen begehen, werden ihnen vergeben werden, wer aber den heiligen Geist lästert, kann niemals Vergebung erlangen, sondern hat eine ewige Schuld auf sich“ — heißt es sogar im Markus-Evangelium[631]); und die Didache verbietet mit völlig gleicher Begründung, an dem Propheten, der *ἐν πνεύματι* spricht, Kritik zu üben; „denn jede Sünde soll vergeben werden, aber diese Sünde soll nicht vergeben werden“[632]). Indessen weiß die Didache sehr wohl, daß „nicht jeder, der *ἐν πνεύματι* spricht, ein echter Prophet ist“[633]). 1. Joh. 4_1 fordert denn auch auf „die Geister zu prüfen, ob sie aus Gott sind“, und bei Paulus hören wir, daß eine regelmäßige *διάκρισις πνευμάτων* notwendig war, um konstatiert zu haben, ob die Inspiration des Pneumatikers wirklich vom heiligen Geist

stamme oder dämonischen Ursprungs sei [634]). Ekstatiker zu sein, war also nicht genügend; es wurde verlangt, daß man ein geprüfter Ekstatiker sei [635]). Nach Paulus ist diese Beurteilung der Provenienz der Inspiration ein besonderes Charisma. Wir lernen daraus, daß man weder aus dem Inhalt der Rede des Inspirierten noch aus seinem Auftreten ohne weiteres auf die Art der Inspiration hat schließen können [636]). Natürlich — wenn der Geist, der durch den Ekstatiker sprach, förmliche Lästerungen ausstieß, wie das bisweilen geschah [637]), so brauchte man nicht im Zweifel zu sein; aber wie oft war man nicht auf die rein subjektive Beurteilung angewiesen, welche die Türe für Verdächtigungen aus allerhand gar nicht zur Sache gehörenden Gründen weit aufschlug. Es ist kaum zufällig, daß die Synoptiker das Logion von der Lästerung des heiligen Geistes an die Erzählung knüpften, wo Jesus beschuldigt wird, seine Machttaten durch Beelzebul auszuführen!

Und auf dieser Bahn, die notwendig dahinführen mußte, daß der Wert der pneumatischen Begabung selbst zweifelhaft wurde, schritt man rasch weiter. Noch Paulus meint, „niemand könne ‚Herr Jesus' sagen, es sei denn im heiligen Geist" [638]), aber bald kam man dazu, auch andere Forderungen zu stellen. Solange es sich nur um gewisse Forderungen handelte, die den sittlichen Wandel und die äußere Lebensweise des Pneumatikers betrafen [639]), konnte es noch angehen. Derartige Forderungen haben wohl sogar eher dazu beigetragen, sein Ansehen zu befestigen, indem sie Schwindler fernhielten. Als aber während der ersten Streitigkeiten über den Gnostizismus Pneumatiker gegen Pneumatiker, Zeichen gegen Zeichen stand, ohne daß entschieden werden konnte, ob der Gegner seine Machttaten „durch die Kunst der wirkenden Dämonen" ausführe [640]), oder ob er wirklich „die Kraft Gottes sei, welche die große genannt wird" [641]), dann machte man die Stellung zur rechten Lehre zum Unterschei-

dungszeichen zwischen dem wahren und dem falschen Propheten[642]), und man reduzierte damit den Pneumatiker zu einem Faktor zweiten Ranges im Gemeindeleben. Von nun an hat man ein viel besseres Mittel, Gottes Willen zu erkennen, als die Aussagen seiner inspirierten Zeugen, nämlich die Tradition, deren Träger das kirchliche Amt ist. Ist aber der Pneumatiker nicht länger notwendig, so wird er in Wirklichkeit lästig. Freilich machte ihn die ungeheure Volksgunst, die er genoß, in schwierigen Situationen zu einem wertvollen Bundesgenossen, aber dieser Vorzug wurde reichlich durch seine Unberechenbarkeit und sein stolzes Bewußtsein, Gottes unmittelbares Organ zu sein, aufgewogen.

Somit war alles für die entscheidende Kraftprobe zwischen dem Geist und dem Amt bereit, als die montanistischen Propheten mit ihren Strafreden gegen die Sünden der Großkirche auftraten. Die gewaltige Bewegung, die sie hervorriefen, zeigt am besten, wie hoch der Laie die Rede des Geistes schätzte, und ihre dogmatische und sittliche Unanfechtbarkeit machte es den Führern der Gemeinde unmöglich, sie mit nichtssagenden Gründen abzufertigen. Diesen Enkratiten gegenüber, deren Inspiration unbestreitbar war, deren Orthodoxie nichts zu wünschen übrig ließ, und deren Lebensführung so genau mit den Forderungen übereinstimmte, die man an einen Mann des Geistes stellte, ihnen gegenüber mußte gewählt werden: hier hatte man entweder sich zu unterwerfen oder man mußte mit den ererbten Vorstellungen von den Eigentümlichkeiten der pneumatischen Erscheinungen brechen. Man wählte letzteres, indem man — natürlich unter Berufung auf die Tradition — das was bis jetzt das untrüglichste Kennzeichen des Pneumatikers gewesen war, das Ekstatische selbst, zu einem Beweis der dämonischen Natur der Inspiration machte[643]).

Ist aber somit das Urteil der Antimontanisten über das Wesen der Neuen Prophetie in Wirklichkeit nicht von religiösen, sondern von kirchlichen Interessen bedingt, so ver-

liert es seinen Wert als Indizium für die Verbindung der montanistischen Ekstase mit der phrygischen Religion, und zurück bleibt die recht späte Tradition, die Hieronymus repräsentiert — eine Tradition, die an und für sich irrelevant ist und nur Bedeutung erhalten kann, wenn die Tatsachen selbst eine positive Beantwortung wahrscheinlich machen.

1. Die Vorbereitung der Ekstase.

Unter den Reinheitsvorschriften beim Lairbenostempel spielt — wie die phrygischen Sühneinschriften zeigen — die Forderung sexueller Reinheit eine hervorragende Rolle: Beischlaf macht den Menschen *ἁγνος*, und sich dem Gott kultisch in diesem Zustand zu nähern, ist Sünde. Die gleiche Forderung wird direkt in zahlreichen griechischen Sakralinschriften ausgedrückt [644]), und die zugrundeliegende Auffassung: daß nicht nur der Beischlaf, sondern überhaupt alles, was mit dem Geschlechtlichen zu tun hat, den Menschen „unrein" mache, ist wie bekannt im ganzen eine in der Antike so allgemein verbreitete Vorstellung [645]), daß sie wohl bei keinem der Kulte fehlt, die zum religiösen Leben in der Kaiserzeit einen Beitrag geliefert haben. Auch das Christentum hat sie. Und hier kommt sie nicht nur in der Forderung des Priesterzölibats zum Vorschein — einer Forderung, die bezeichnend genug sich eng an die Entwicklung der Auffassung vom Priester als *sacerdos* schließt [646]); auch an die Laien werden Forderungen kultischer Reinheit gestellt, die augenscheinlich auf allgemeinen volkstümlichen Vorstellungen beruhen.

In einem seiner Briefe an den englischen Bischof Augustin [647]) beantwortet Gregor der Große eine Reihe von Fragen über zweifelhafte Fälle aus dem sexuellen Gebiet, die sein Korrespondent ihm vorgelegt hat. Die Fragen handeln erstens vom Einfluß des Geschlechtslebens auf die kultische Stellung des Weibes: *si praegnans mulier debeat baptizari, aut postquam genuerit, post quantum tempus possit ecclesiam intrare . . .*

Aut si menstrua consuetudine tenetur, an ecclesiam introire ei liceat, aut sacrae communionis sacramentum percipere. Gregor stellt sich zu allen diesen Punkten völlig liberal: weder Schwangerschaft, Niederkunft noch Menstruation dürfen sie irgendwie daran hindern, die Kirche zu besuchen oder an ihren Sakramenten teilzunehmen. Ein Zugeständnis, das er der gewöhnlichen volkstümlichen Auffassung macht, wie sie in Augustins Fragen zu Worte kommt, kann man höchstens in seiner Stellung zum Abendmahlsgenuß menstruierender Frauen finden. *Sanctae . . . communionis mysterium in eisdem diebus percipere non debet prohiberi* — meint er allerdings; *si autem ex veneratione magna percipere non praesumit, laudanda est; sed si perceperit, non judicanda.*

Weniger vorurteilsfrei beurteilt er dagegen die kultischen Folgen des eigentlichen Beischlafes. Augustin hat gefragt, „ob der Mann, der mit seiner Frau Umgang gehabt hat, die Kirche betreten oder sogar Zugang zur heiligen Kommunion haben kann, bevor er sich mit Wasser gewaschen hat". Gregor antwortet: *Vir autem cum propria conjuge dormiens, nisi lotus aqua intrare ecclesiam non debet, sed neque lotus intrare statim debet.* Und wenn er hinzufügt: *Romanorum . . . semper ab antiquioribus usus fuit, post admistionem propriae conjugis . . . lavacri purificationem quaerere,* so deckt diese Bemerkung sicher die faktischen Verhältnisse aus früher Zeit bei den Christen nicht nur in Rom, sondern auch an manchen anderen Orten [648]). Auf jeden Fall ist die zugrunde liegende Auffassung, daß auch der legitime Beischlaf verunreinige, von Paulus [649]) bis auf Augustin allgemein [650]).

Bei Gregor ist die Begründung von den kultischen Wirkungen des Beischlafs moralischer Art [651]). Es ist die *Concupiscenz,* die das eigentlich Befleckende ist; wäre die Ausführung des Geschlechtsakts streng sittlich motiviert, wäre der subjektive Zweck mit ihm ausschließlich, Kinder in die Welt zu setzen, so würde er nicht verunreinigen. Daß solche

Erwägungen nicht ursprünglich den Anlaß zu den kirchlichen Reinigungsgebräuchen nach dem Beischlaf gaben, ist selbstverständlich, und wir sehen denn auch, daß die übrigen Fragen des englischen Bischofs von jeher in der Kirche behandelt und oft ganz anders beantwortet wurden als bei Gregor. So betrachtet es Dionysius von Alexandria († 265) als etwas Selbstverständliches, daß es während der Menstruation Weibern verboten sei, die Kirche zu besuchen und „Christi Leib und Blut zu berühren“ [652]). Timotheus von Alexandria († 385) ist ganz derselben Ansicht [653]), und in der syrischen Kirche wurden menstruierende Frauen, die in die Kirche gingen, sogar mit einer Buße von 7 Jahren bestraft [654]). Was die ältesten kirchenrechtlichen Sammlungen betrifft, so polemisiert die Syrische Didaskalie gegen die, welche meinen, der heilige Geist verlasse das Weib, wenn die Menstruation eintrete [655]) — eine Auffassung, die also eine gewisse Rolle im Leserkreis der Schrift gespielt haben muß; und die Canones Hippolyti bestimmen, daß die Taufe weiblicher Baptizanden aufzuschieben sei, wenn „die Unreinheit über sie kommt“ [656]). In derselben Schrift treffen wir auch die Bestimmung, daß Frauen, die bei einer Geburt geholfen haben, nicht „an den Mysterien teilnehmen“ dürfen, bevor sie sich gereinigt haben — 20 Tage, wenn es ein Knabe, 40 Tage, wenn es ein Mädchen ist, dem sie zur Welt geholfen. Besuchen sie die Kirche, so sollen sie sich von der Gemeinde absondern und „zusammen mit den Katechumenen beten, die noch nicht angenommen sind und noch nicht für würdig angesehen werden, sich mit der Versammlung zu mischen“ [657]). Selbstverständlich sind die Bestimmungen für die Wöchnerin selbst nicht weniger streng; auch sie soll „zusammen mit den Katechumenen beten“, und die Reinigungszeit beträgt für sie je nach dem Geschlecht des Kindes 40 oder 80 Tage [658]).

Und wie man innerhalb der Kirche in weiten Kreisen die volkstümliche Auffassung geteilt hat, daß geschlechtliche

Enthaltsamkeit für den, der sich Gott nähern wolle, von Bedeutung sei, so hat man auch im Fasten eine wichtige Vorbereitung für kultische Handlungen erblickt. Darum wird seit sehr alter Zeit vor der Taufe gefastet. An das Tauffasten ist wohl schon in Act. 9_9 gedacht, und die Didache verlangt, daß sowohl der Täufer als der Baptizand „und wenn es sich machen läßt, auch einige andere" ein paar Tage fasten sollen [659]). In guter Uebereinstimmung damit teilt Justin mit, daß die Baptizanden „angehalten werden, Gebete zu verrichten und unter Fasten Gott um Verzeihung für ihre früheren Sünden zu bitten, während wir andern mit ihnen beten und fasten" [660]), und ähnliche Sitten werden auch in den pseudoclementinischen Homilien und Rekognitionen vorausgesetzt [661]). Was der Sinn des Tauffastens ist, verstehen wir leicht, wenn wir bedenken, daß die Taufe von ihrem ersten Anfang an als eine Dämonenvertreibung aufgefaßt wurde, wodurch der Mensch von den bösen Geistern, die in ihm hausen, befreit werde [662]). Mit dem eigentlichen Untertauchen verbindet sich nach und nach ein weitläufiges Einleitungsritual mit zahlreichen exorzistischen Bräuchen [663]), und das Fasten ist eben einer von denen, dessen Anwendung am frühsten nachgewiesen werden kann. Sein Wert als Reinigungsmittel beruht darauf, daß es den Dämonen für einige Zeit unmöglich gemacht wird, sich einer besonders bequemen Art zu bedienen, sich Zugang zum Menschen zu verschaffen. Es wissen nämlich die Dämonen, sich mit dem Essen in den Menschen einzuschleichen [664]); fastet man nun, so hindert man sie auf die denkbar radikalste Weise, ihr Vorhaben auszuführen [665]).

Genau auf dieselbe Weise entwickelt nun auch Porphyrius die Bedeutung des Fastens an einer Stelle in seiner De philosophia [666]). „Auch die Körper", schreibt er, „sind voll von ihnen (d. h. den bösen Dämonen), denn sie finden besonderes Gefallen an gewissen Arten von Speisen. Wenn wir essen, so

kommen sie nämlich herzu und setzen sich am Leibe fest. Darum eben die Reinigungen (*αἱ ἁγνεῖαι*), nicht hauptsächlich wegen der Götter, sondern damit diese (d. h. die Dämonen) verschwinden sollen. Namentlich aber lieben sie Blut und die unreinen Speisen und genießen sie, indem sie in die hineinschlüpfen, welche sie zu sich nehmen." Instruktiv in dieser Beziehung ist eine Stelle in Plinius' Nat. hist. [667]), die uns zeigt, was die eigentliche Grundlage für die mannigfaltigen Fastengebräuche sei. Plinius berichtet, man glaube, daß Hülsenfrüchte, besonders Bohnen, die Sinne abstumpften und Träume hervorriefen; „aus dem Grund verdammt sie Pythagoras, aber andere erzählen, es geschehe darum, weil die Seelen der Verstorbenen in ihnen seien. Aus dem Grund nehme man von ihnen bei den Parentalien" [668]). Das sind Vorstellungen, die in sehr naher Verwandtschaft mit den *tabu*-Vorstellungen stehen, welche die Speiseregeln im Lairbenos- und Attiskult [669]) und in den vielen andern antiken Kulten bedingen [670]), die hier wie überall hinter den Fastengebräuchen liegen.

Und wie es die Furcht ist, sich durch Berührung mit Dämonen oder anderen kultisch fremden Geisterwesen unrein zu machen, die — Christen wie Heiden — antreibt, vor gottesdienstlichen Handlungen zu fasten, so ist es auch die Furcht vor Befleckung durch „unreine" Geister, die der entsprechenden geschlechtlichen Enthaltsamkeit und was dazu in Beziehung steht, zugrunde liegt. Rabba b. R. Huna läutete mit einer Glocke, wenn er seinem Weibe beiwohnte, nicht — wie Raschi glaubt — damit die Hausbewohner sich fernhalten sollten, sondern um die Dämonen zu verjagen [671]). Die Vorstellungen von den außerordentlichen Gefahren, die beim Beischlaf namentlich dem weiblichen Teil drohen, sind bekanntlich über der ganzen Erde verbreitet und haben unter anderem viele der merkwürdigen Hochzeitsgebräuche veranlaßt, die wir bei den Griechen und Römern

finden. Durch Verkleidung des Brautpaares, durch Vorführung einer falschen Braut bei der Hochzeit, durch Verwendung des Weißdorns als Brautfackel im Hochzeitszug usw., suchte man die Neuvermählten, besonders die Braut, vor den Nachstrebungen der unheimlichen Geister zu schützen [672]), und durch ähnliche Mittel kam man ihr und ihrem Kinde zu Hilfe, wenn sie geboren hatte [673]).

Ist aber somit der Mensch besonders ausgesetzt, mit fremden Geistern behaftet zu werden, wenn er ißt oder geschlechtlichen Umgang pflegt, so ist klar, warum vor der Taufe gefastet und geschlechtliche Enthaltsamkeit beobachtet wird. Die Taufe ist ja nämlich nicht nur ein exorzistischer, sondern auch ein Geist mitteilender Ritus, und der heilige Geist kann da nicht Wohnung nehmen, wo die Dämonen zu Hause sind [674]). Darum wird auch vor anderen sakramentalen Handlungen wie vor der Rekonziliation [675]), der Ordination [676]) und dem Genuß der Eucharistie [677]) u. a. gefastet. Aber vor allem haben beide Formen der Enthaltsamkeit die größte Bedeutung für alle, die in besonderem Grade Geräte des heiligen Geistes sein sollen. So muß, wer Dämonen austreiben oder andere Mirakel tun soll, fasten und sich keusch verhalten. Nur mit Gebet und Fasten — erfahren wir aus einer alten Beifügung zu Mtth. 17_{20} — lassen sich gewisse Arten von Dämonen vertreiben [678]). Nach dem Protevang. Jac. 1_4 fastete Joachim 40 Tage lang, damit Gott sein Weib Anna sollte fruchtbar werden lassen; in Act. Verc. bereitet sich Petrus auf die große Kraftprobe mit Simon dem Magier durch Fasten vor [679]); aus einer Stelle bei Irenäus ersehen wir sogar, daß auf diesem Wege Totenerweckungen erreicht seien [680]); und von der geschlechtlichen Enthaltsamkeit heißt es endlich bei Cyprian, daß sie Macht schenke, „giftigen Zaubertränken ihre Kraft zu rauben, Verrückte von ihrer Ansteckung durch Wiedergabe ihrer Gesundheit zu reinigen, Rasende zur Ruhe zu bringen . . ., die unreinen herumschwärmenden Geister, die

in die Menschen fahren, zum Bekenntnis zu zwingen . . .“ [681]).

Völlig dieselben Bedingungen wie der christliche Thaumaturg muß natürlich auch der heidnische Zauberer erfüllen, wenn er Erfolg haben soll. Er muß sich aller Speisen, die den Göttern zuwider sind, enthalten und besonders der Speisen, die in dem Kult, dessen Gott er zitieren will, *tabu* sind [682]), und er muß sich und seine Gehilfen von allem geschlechtlichen Umgang mit Frauen in den Tagen, die der heiligen Handlung vorangehen, fernhalten [683]). Um sich in dieser Hinsicht zu sichern, benützt er darum oft als seine Gehilfen *παίδες ἄφθοροι* [684]), und dies gilt besonders, wenn es sich um eine Divination handelt [685]). „Bei der Wahl eines solchen seherisch begabten Knaben“ — sagt Apulejus in seiner Apologie [686]) — „muß nicht nur . . . Rücksicht genommen werden auf körperliche Schönheit und Unverdorbenheit [687]), sondern auch auf eine kluge Seele und einen beredten Mund, damit die göttliche Macht . . . einen würdigen Aufenthalt haben kann wie in einem guten Haus.“ Bei der Divination nimmt die Gottheit also förmlich Wohnung in dem Knaben [688]); daher die besondere Notwendigkeit seiner geschlechtlichen Reinheit. Und damit stimmt nun auch, daß der Ekstatiker — gleichgültig welchem Kult er angehöre — sich auf seine ekstatischen Erlebnisse durch Enthaltsamkeit vorbereitet.

Wie unmöglich es auch in diesem Punkt ist, „Christentum“ von „Heidentum“ zu trennen, geht klar aus folgendem Bericht in den „Apophtegmata Patrum“ hervor [689]). „Ein heidnischer Priester — erzählte Abbas Olympios — kam einmal hinunter nach Sketis und kam zu meiner Zelle, wo er übernachtete. Wie er das Leben (*διαγωγή*) der Mönche sah, sagt er zu mir: Verschafft dieses Leben euch keine Gesichte von eurem Gott? — Nein, sage ich. — Ja so, sagt der Priester; da verbirgt unser Gott nichts vor uns, wenn wir ihm dienen, sondern er offenbart uns seine Geheimnisse; und von euch sagst du: wir haben keine Gesichte; und dies trotzdem ihr

euch so viele Mühe macht, Nachtwachen zu halten, in stiller Zurückgezogenheit zu leben (ἡσυχίας ποιεῖν) und asketische Uebungen zu treiben (ἀσκήσεις π.). Wahrlich, wenn ihr keine Gesichte bekommt, so muß es sein, weil ihr schlechte Gedanken in euren Herzen habt, die euch von eurem Gott trennen und bewirken, daß er euch seine Geheimnisse nicht offenbart [690]). — Ich ging nun hin und erzählte den Alten was der Priester gesagt hatte, und sie stutzten und sagten: So ist es. — Ja, die unreinen Gedanken trennen Gott vom Menschen." Und dieses interessante Zeugnis wird von unzähligen andern aus älterer Zeit bekräftigt. Es ist nicht nur Moses, der sich — nach dem Talmud — geschlechtlichen Umgangs enthalten mußte, „weil er dazu ausersehen war, daß Gott zu jeder Zeit mit ihm reden konnte" [691]), auch in der griechischen Inspirationsmantik nimmt die sexuelle Enthaltsamkeit einen — sogar sehr hervortretenden — Platz ein [692]), und auf christlichem Boden begegnen wir gerade in Kleinasien einer ganzen Reihe von Propheten, von denen hervorgehoben wird, daß sie geschlechtlich enthaltsam gelebt haben [693]).

Wenigstens ebenso klar liegt die Sache, was das Fasten betrifft. Schon Epimenides, der berühmte Prophet aus Kreta, der am Schluß des 7. Jahrhunderts Athen nach der Ermordung von Kylons Anhängern reinigte, war wegen seiner langen Fasten und Ekstasen berühmt [694]); in der spätjüdischen Apokalyptik bereitet sich der Seher auf seine Visionen durch lange Fastenzeiten vor [695]), und dasselbe finden wir bei Hermas wieder [696]). Daß es sich geradezu um ein Mittel handelt, Ekstase hervorzurufen, geht aus dem Muratorischen Fragment 11 ff. hervor [697]) und wird unzweideutig z. B. von Tertullian in De jejun. 8. gesagt [698]), wo auf den Fall des Cornelius, Act. 10_{30} (D-Rec.) hingewiesen wird. In letzterer Schrift hören wir denn auch, daß der Befehl des heiligen Geistes, Saulus und Barnabas auszusenden, über die

fünf Propheten und Lehrer in Antiochia kam, „während sie fasteten und dem Herrn dienten“ [699]).

Wir haben darum nicht den geringsten Grund, uns darüber zu wundern, daß eine Ekstatikerbewegung wie die Neue Prophetie das größte Gewicht auf die Enthaltsamkeit legt [700]). Ihre Bedeutung für die Sekte ist klar in dem früher zitierten Prisc(ill)a-Orakel L. 15 ausgedrückt [701]). Die Enthaltsamkeit — nach Tertullians Verwendung des Orakels speziell die sexuelle — wird hier ganz unzweideutig als ein (negatives) Mittel hingestellt, um die erstrebten ekstatischen Visionen zu erlangen — ein Mittel, an das schon Paulus sehr wohl gedacht haben kann, wenn er auffordert „nach den (größeren) Charismen zu streben“ [702]). Es ist darum tatsächlich kein Grund vorhanden, den Ursprung der Enthaltsamkeit der Montanisten in den Fasten des Kybelekults [703]) und in den enkratitischen Ideen zu suchen, die sich im Laufe der Zeit mit der Kastration in den phrygischen Religionen verbanden [704]). Die Enthaltsamkeit der Montanisten ist durch die allgemein verbreiteten volkstümlichen Reinheitsvorstellungen, die dem Christentum und seinen religiösen Umgebungen gemeinsam sind, vollkommen hinreichend erklärt.

Eine andere Sache ist, daß diese Vorstellungen möglicherweise eine besondere Pointe haben. Im Pap. Berol. I 289 ff. wird der Magier ermahnt, sich aller unreinen Dinge, aller Fleischspeisen und alles geschlechtlichen Umgangs zu enthalten, damit der Gott die denkbar größte Begierde nach ihm erlangen könne (*εἰς μεγίστην ἐπιθυμίαν*). Wie Dieterich [705]) und Fehrle [706]) ausführlich nachgewiesen haben, spielt die Vorstellung von der Liebesvereinigung des Menschen mit dem Gott, die hier einen so unzweideutigen Ausdruck erhalten hat, eine große Rolle in der antiken Inspirationsmantik. Die Anweisungen, die dem Magier im ersten Abschnitt (1 ff.) des genannten Papyrus gegeben werden, sind unverkennbar dieser Art. Der Magier bereitet eine Mahlzeit mit Wein und *ἄψυχα*

φαγήματα und bringt diese bei dem Lager an, auf dem er die Ankunft des Gottes erwartet. Wenn der Gott gekommen ist, so zieht er ihn zu sich hinunter. Was weiter vor sich geht, ist in den halb unleserlichen Zeilen 37 f. beschrieben *(καὶ τίθει σεαυτὸν πρὸς χρῆσιν τῆς βρώ[σεως τοῦ] δείπνου καὶ τῆς προκειμένης παραθέσεως . . . . στόμα πρὸς στόμα συνομί[λει] . . . [ἐν] συνουσ[ίαις αἱ] γυναῖκ[ες])*, deren Sinn indessen durch die Anfangsworte (Z. 1 ff.) gesichert ist: *τὰ πάντα μηνύσει σοι ῥητῶς καὶ [τῇ νυκτὶ ταύτῃ συν]αριστῶν ἔσται καὶ συγκοιμώμενος* [707]).

Aehnliche Erlebnisse scheint Priscilla gehabt zu haben, als ihr offenbart wurde, welche Rolle Pepuza zu spielen bestimmt sei. „Diese Quintillianer oder Priscillianer" — wird bei Epiphanius berichtet [708]) — „erzählen, daß in Pepuza Quintilla oder Priscilla — welche von ihnen kann ich nicht bestimmt sagen — daß aber, wie gesagt, eine von ihnen sich in Pepuza zum Schlafen hinlegte, und daß Christus zu ihr kam und mit ihr auf folgende Weise schlief, wie dieses irregeleitete Weib erzählt: In Gestalt einer Frau, in ein glänzendes Gewand gekleidet, kam Christus zu mir und goß mir die Weisheit ein und offenbarte mir, daß diese Stätte heilig sei und daß Jerusalem hier vom Himmel herniederkommen sollte." Ist es hier nicht das Natürlichste, direkte heidnische Einwirkung anzunehmen?

Die Tatsache, daß die Vorstellung von einem — mehr oder weniger realistisch gedachten — ehelichen Verhältnis zwischen Gott und dem einzelnen Gläubigen sich sehr früh auch auf christlichem Boden zeigt, läßt uns indes diese Frage nicht ohne weiteres bejahen. Jungfrauen, die feierlich ein Gelübde abgelegt haben, unverheiratet zu leben, treten bekanntlich von der ältesten Zeit an in den hellenistischen Gemeinden auf [709]), und frühe schon ist man darauf gekommen, nicht nur die Kirche als Ganzes, sondern auch solche einzelne Glieder von ihr als „Christi Braut" zu betrachten [710]). Von solchen

virgines Christo maritatae[711]) sagt Tertullian, daß sie „ihm ihr Fleisch übergeben und ihm ihren reifen Leib versprochen haben“[712]), und diese Leiber preisen die Paulusakten selig, „denn sie werden Gott wohlgefallen und den Lohn ihrer Keuschheit nicht verlieren“[713]). Welche Folgen Gottes Wohlgefallen hat, erläutert eine Stelle bei Euseb, die von der „beinahe göttlichen Ehre“ erzählt, die Konstantin der Große solchen Jungfrauen erwies, „weil er glaubte, daß der, dem sie sich geweiht hatten, nämlich Gott selbst, in ihren Seelen Wohnung genommen habe“[714]); und Porphyrius[715]) wirft ihnen vor, daß sie „behaupten, sie seien voll des heiligen Geistes wie das Weib, das Jesus gebar“[716]). Und was endlich diese Jungfrauen mit ihrem himmlischen Bräutigam erleben, das kennen wir sehr genau aus den Berichten über die visionären Frauen des Mittelalters: es sind Liebeszusammenkünfte gleich denen, die Priscilla gehabt zu haben scheint, wo Christus offenbart, was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört und was in keines Menschen Sinn gekommen ist[717]).

Auch hier ist also kein Grund vorhanden, Heidnisches und Christliches von einander zu trennen und besondere heidnische oder sogar spezifisch phrygische Elemente innerhalb des Montanismus zu vermuten. Priscillas ekstatische Erlebnisse haben, wenigstens was diesen Punkt betrifft, ihre Wurzel in allgemeinen volkstümlichen Vorstellungen, die sowohl im Christentum als im Heidentum weiter leben. Und diese Vorstellungen geben der Keuschheitsforderung eine besondere Motivierung. Wie die Auserwählten der Gottheit in zahlreichen heidnischen Kulten sich aller Liebe mit irdischen Wesen enthalten müssen[718]), so ist die eheliche Treue auch eine heilige Pflicht für Christi Braut.

2. Ekstatische Mittel.

In seinem Brief *ad Anebonem* kommt Porphyrius unter manchem andern auch auf Ekstase und Divination zu spre-

chen [719]). Er redet zuerst von der Kenntnis der kommenden Dinge, die wir durch den Traum erhalten *οὐκ ἐν ἐκστάσει μὲν γενόμενοι πολυκινήτῳ (ἥσυχον γὰρ κεῖται τὸ σῶμα), αὐτοῖς μέντοι γε ὡς ὕπαρ οὐκέτι παρακολουθοῦντες*. Darauf geht er auf den Einblick in die Zukunft ein, den manche erhalten *δι' ἐνθουσιασμοῦ καὶ θεοφορίας . . . . . ἐγρηγορότες μέν . . . . . αὐτοῖς δὲ πάλιν οὐ παρακολουθοῦντες . . . . .* „Einige von denen, die in Ekstase geraten, werden begeistert *(ἐνθουσιῶσιν)*, wenn sie Flöten oder Tamburine oder Pauken oder eine gewisse Melodie hören; das gilt von denen, die vom Korybantiasmus ergriffen, und von denen, die von Sabazios besessen werden, sowie von denen, die am Meterkult teilnehmen. Mit andern (geschieht es), wenn sie Wasser trinken, wie z. B. der Priester des Klarios in Colophon; andere, wenn sie an den Mündungen (von Höhlen) sitzen, wie die, welche in Delphi Orakel sprechen; andere, wenn sie in den Dampf von (gewissen) Wassern eingehüllt werden wie die Prophetinnen in Branchidae; andere, wenn sie auf (gewissen) Zeichen stehen, wie die, welche gefüllt werden, dadurch daß (Geister) in sie fahren."

Wir haben hier eine lehrreiche Zusammenstellung von einer Reihe wichtiger äußerer Mittel, Ekstase hervorzurufen. Die Anzahl der Beispiele könnte natürlich leicht vermehrt werden. Die Pythia wird *ἔνθεος* nicht nur, indem sie im Dampf aus der Erdspalte sitzt, sondern auch, indem sie aus der heiligen Quelle trinkt und die Blätter des heiligen Lorbeerbaumes kaut [720]); in Argos wird die Prophetin des Apollon Deiradiotes *κάτοχος ἐκ τοῦ θεοῦ*, indem sie Opferblut trinkt [721]); bei einem thrazischen Orakel prophezeien die Propheten *plurimo mero sumpto* [722]) usw. Welche Vorstellung allen diesen Fällen zugrunde liegt, bei denen es sich um Aneignung einer materiellen Substanz handelt, hat Porphyrius ganz unverhohlen in einem andern Zusammenhang ausgedrückt. *Οἱ γοῦν ζῴων μαντικῶν ψυχὰς δέξασθαι βουλόμενοι εἰς*

ἑαυτούς, τὰ κυριώτατα μόρια καταπιόντες, οἷον καρδίας κοράκων ἢ ἀσπαλάκων ἢ ἱεράκων, ἔχουσι παρουσαν τὴν ψυχὴν καὶ χρηματίζουσαν ὡς θεὸν καὶ εἰσιοῦσαν εἰς αὐτοὺς ἅμα τῇ ἐθέσει τῇ τοῦ σώματος [723]). Indem man den Dampf aus den heiligen Wassern oder die Dünste aus der Felsspalte einatmet, indem man aus der Quelle oder vom Opferblut oder vom Weine trinkt, und indem man den Saft aus den Lorbeerblättern kaut, saugt man ganz einfach den Gott in sich hinein, weil er in all dem zugegen ist. Auf ähnliche Weise verhält es sich mit der Inspiration mittels heiliger Zeichen. In ihren Namen und in ihren Symbolen ist die Gottheit persönlich zugegen und nimmt Wohnung in dem, der sie auf die rechte Weise zu gebrauchen versteht. Und wenn nun Porphyrius die phrygische Musik mit diesen enthusiastischen Mitteln zusammenstellt, so liegt die Annahme nahe, daß er sie aus derselben Ursache als wirksam ansehe und meine, die Gottheit sei im Klang der Flöte, des Tamburins und der Pauke anwesend.

Die Mirakelkraft der phrygischen Instrumente wird denn auch oft in der Literatur erwähnt. Von der phrygischen Flöte wird bei Pausanias [724]) erzählt, daß „die Phryger in Celaenae behaupten, der Fluß, der die Stadt durchlaufe, sei früher der Flötenspieler gewesen und die metroische Flötenmelodie sei die des Marsyas. Sie sagen auch, daß sie das Heer der Galater vertrieben, weil Marsyas ihnen sowohl durch das Wasser aus dem Fluß als auch durch das Spielen auf seinen Flöten gegen die Barbaren half“ [725]). Aehnliche Wirkungen hat das phrygische Tympanon. Ein Sujet, das oft in der alexandrinischen Poesie wiederkehrt [726]), ist die Rettung des jungen Gallen, wie der Löwe ihn in der Höhle, in der er Schutz suchte, überfallen will. In der Todesangst ergreift er „Rhea's runde Waffe“ und wie er „die Ochsenhaut“ schlägt, flieht das Tier entsetzt vor dem „heiligen Laut der Kybele“. Von besonderem Interesse ist die Beschreibung des Alcäus von der Wirkung des Tympanons auf das Tier: „Es

schloß den blutigen Rachen und vom Gotte besessen (ἔνθους) drehte es die Mähne, die vom Nacken herunterhing, im Kreise“ [727]). Hier ist es ganz klar, daß der Paukenschlag direkt die Besessenheit und die enthusiastische μανία hervorruft, die in der so oft geschilderten *jactatio fanatica* [728]) mit den gewaltsamen drehenden Bewegungen des Kopfes, die das Haar umherwirbeln, zum Ausdruck kommt.

Aehnliche Vorstellungen sind es wohl, die den Aussagen nicht nur des Porphyrius, sondern auch zahlreicher anderer Verfasser von den Wirkungen der phrygischen Instrumente zugrunde liegen. Es sind die Pauke und die Flöte, die Rheas Initianden zum Rasen bringen, heißt es bei Philostratus [729]). Und bei Gregor von Nazianz wird die μανιητόκος ἠχή der phrygischen Flöten erwähnt [730]).

Wie es sich aber nun damit verhalte, eins ist klar, daß die Musik in den phrygischen Religionen ein wichtiges Mittel war, die ekstatischen Rasereizustände, in denen man den Gott in sich aufnahm, hervorzurufen. Und an die Musik schließt sich der Tanz an, der wilde, wirbelnde Tanz [731]), wie wir ihn teilweise noch von den tanzenden Derwischen in Konia und Kara Hissar ausgeführt sehen [732]). Meistens erwähnen unsere Quellen freilich diesen Tanz und das damit verbundene wahnsinnige Herumschweifen als einen Ausschlag von Besessenheit. „Wenn die Gottheit sie ergreift“, sagt Arrian [733]), „so stürmen sie laut rufend und tanzend (ὀρχούμενοι), von der Zukunft prophezeiend, besessen und rasend, davon.“ Aber die Analogie mit den zahlreichen anderen näher oder ferner verwandten antiken Kulten, in denen der Tanz und die Musik wie bei den Naturvölkern zugleich die vollständige Hingabe an die Gottheit einleiten [734]), berechtigt unzweifelhaft die Ansicht, auch hier den Tanz als ein ekstatisches Mittel zu betrachten.

Zu all diesem findet sich nun — wenn übrigens unsere Nachrichten ausreichend sind — nichts Entsprechendes in der

Neuen Prophetie. Unsere Quellen nennen uns nur ein Mittel, das die montanistischen Ekstatiker — abgesehen vom Fasten und der geschlechtlichen Enthaltsamkeit — angewandt haben: die stille Konzentration, von der die Hesychiasten späterer Zeiten mit so großer Wirkung Gebrauch machten. Den dabei benützten Gestus erwähnt L. 15: *Purificantia enim concordat et visiones vident, et ponentes faciem deorsum etiam voces audiunt manifestas, tam salutares quam et occultas.* Es ist eine ähnliche Bewegung, wie sie schon 1. Kg. 18_{42} beschreibt, wo von Elia erzählt wird, daß er „niederkauerte, das Angesicht zwischen den Knien", um nach dem Kampf mit den Propheten Baals auf das Kommen des Regens zu lauschen. Auch im Talmud begegnen wir ihr [735]), und es ist also möglich, daß ihre Wirkungen christlichen Ekstatikern auf diesem Wege bekannt wurden. Hier an die phrygischen Religionen zu denken, liegt auf jeden Fall so fern wie nur möglich.

3. Ekstatische Erlebnisse.

Durch Fasten und sonstige Enthaltsamkeit vorbereitet, gelingt es dem montanistischen Ekstatiker, das Ziel seiner Konzentration zu erreichen. Er verkehrt mit Geistern, sieht sie und hört ihre Stimmen [736]), hat kurz gesagt dieselben Gesichts- und Gehörhalluzinationen, wie sie Ekstatiker auf der ganzen Erde zu allen Zeiten gehabt haben. Aus diesen Erlebnissen stammt sein Vorauswissen der Zukunft [737]) und überhaupt seine dioratischen Fähigkeiten, und als Dioratiker ist er auch im Besitz der übernatürlichen Kenntnis des Gedankenlebens seiner Mitmenschen, was ihn zum Herzenskündiger macht. Der Anonymus berichtet ausdrücklich, daß der Geist des Montanus direkt (*ἄντικρυς*) gegen seine Zuhörer auftrat und sie mit treffenden und glaubhaften Worten (*στοχαστικῶς καὶ ἀξιοπίστως*) verdammte, um sich als züchtigenden Herzenskündiger-Geist *(π. ἐλεγκτικόν)* auszunehmen [738]). Der Anonymus benutzt hier die bekannte Theorie

daß die Dämonen den heiligen Geist nachäffen, um desto wirkungsvoller mit dem Christentum konkurrieren zu können[739]), bezeugt aber gleichzeitig, daß Montanus wirklich im Besitz der ekstatischen Gabe gewesen sei, die durch ihre Bedeutung für das moralische Gedeihen der Gemeinde eine christliche Spezialität geworden war. Auch darin tritt also die christliche Herkunft der montanistischen Ekstase zutage[740].

Schon die Propheten des A.T. sind Herzenskündiger, siehe z. B. 1. Sam. 15_{10} f., 19_{24}; 1. Kg. 14_{5} f., Jer. 11_{19}. Was das Spätjudentum betrifft, so kann auf Sap. Sal. 7_{20} und die Berichte über die großen Rabbiner (Volz, Der Geist Gottes [1910] 116) hingewiesen werden. Eine übernatürliche Kenntnis der Gedanken und Handlungen der Menschen wird nicht nur Jesus (Joh. 4_{16} ff.) und den Aposteln zugeschrieben (Act. 5, vgl. Act. Verc. 2 [Lipsius et Bonnet I 46]), sondern scheint auch bei den prophetisch begabten Mitgliedern der paulinischen Gemeinden allgemein gewesen zu sein (1. Cor. 14_{24} f., vgl. 13_{2}; siehe auch Eph. $5_{8—14}$ und dazu Weinel, 185 f.). Ferner ist Ignatius sich bewußt, gelegentlich diese Gabe gehabt zu haben (Ad Philad. 7), und setzt voraus, daß Polycarp sie sich wird erwerben können (Ad Polyc. 2_{2}). Sie wird bei Irenäus erwähnt (Adv. haer. V 6_{1}), und aus den spöttischen Worten des Apollonius über die mangelnde Fähigkeit des „Propheten", selbst seine intimsten Freunde zu durchschauen (Eus., H. e. 5.18_{10}), wissen wir, daß sie in der nächsten Umgebung des Montanismus mit zu den Kennzeichen des wahren Propheten gehört habe. In der klassischen Zeit der christlichen Askese blüht natürlich diese wie alle ähnlichen Fähigkeiten wieder auf. So besaß der heilige Euthymius das Charisma, „daß er, indem er den äußeren Leib eines Menschen ansah, sehen konnte, was in seiner Seele sich rührte, und erkennen konnte, mit welchen Gedanken jeder einzelne kämpfte, über welche er die Oberhand bekam und welchen er unterlag" (Vita S. Euthymii, Analecta Graeca I [1688] 61). Vgl. auch, was von den zwei Macarius in Historia Lausiaca (ed. Butler, Texts and studies VI 2 [1904] S. 46 Z. 5 ff., S. 54 Z. 3 ff.) erzählt wird.

In den ältesten Mönchslegenden spielt auch eine andere Dioratikerfähigkeit eine große Rolle: die Fähigkeit des Asketen, seinen eigenen Tod vorauszusagen — eine Voraussage, die als das sichere Kennzeichen davon betrachtet wird, daß er ein wahrer *πνευματοφόρος* gewesen sei (siehe K. Holl, Enthusiasmus und Bußgewalt [1898] 188 ff.). Das Kennzeichen ist innerhalb des Christentums alt. So kommt es häufig in den ältesten Märtyrerakten vor (siehe z. B. Mart. Polycarpi 5_{2}, vgl. 14_{2}, 16_{2}; Passio SS. Felicitatis et Perpetuae, *passim*), und eine von den alten antimontanistischen Quellen bei Epiphanius meint ohne weiteres be-

weisen zu können, daß Maximillas Inspiration unecht gewesen sei, indem sie darauf hinweist, daß sie nicht ihren eigenen Todestag gekannt habe (Epiph., Pan. 48 2).

Die Gemeinschaft mit der Geisterwelt, die der Ekstatiker erlebt, nimmt öfters eine besondere Form an: die ekstatische Entrückung. Während der Leib bewußtlos und gelähmt daliegt [741]), wird die Seele mit einer Wanderung durch die himmlischen Sphären begnadigt. Daß die Seele während der Ekstase lange Reisen unternimmt, ist eine alte Erfahrung [742]), und daß sie auf diesen Reisen nach dem Himmel geführt wird, dafür haben wir Berichte nicht nur aus dem Hellenismus, sondern auch aus dem Spätjudentum [743]). Bekanntlich wurde Paulus „bis in den dritten Himmel entrückt" (2. Cor. 12 2) und es kann darum nicht auffallen, wenn das Gerücht vom Tode des Montanisten Theodotus, das der Anonymus mitteilt [744]), darauf zu deuten scheint, daß auch diese Form der Ekstase innerhalb der Neuen Prophetie nicht unbekannt war [745]).

Ihre Vollendung erhält die Ekstase endlich, wenn der Ekstatiker völlig mit der Gottheit vereinigt wird, wenn sein Ich ganz durch das göttliche Ich ersetzt wird, das in ihm die Macht ergreift. Wir stehen hier bei der Form, die durch ihre besonders Aufsicht erregenden Symptome zu jeder Zeit den stärksten Eindruck auf die Umgebung des Ekstatikers gemacht hat. Darum hat sich denn auch vor allem die Diskussion für oder wider den Montanismus ursprünglich gedreht. Wir behandelten früher [746]) die ältesten Zeugnisse der Ekstasen der Neuen Propheten und wiesen ihre gegenseitige Uebereinstimmung nach. Wir sahen aber zugleich, daß hinter dem Urteil unserer katholischen Gewährsmänner über sie kirchliche Rücksichten liegen, und daß es darum unberechtigt ist, ihrer Erklärung, daß die Neuen Propheten „auf eine Weise prophezeien, die gegen die ursprüngliche, kirchlich ererbte und überlieferte Art streitet", von vornherein

für die Beurteilung der geistigen Herkunft dieser Ekstatiker entscheidende Bedeutung beizulegen. Und in Wirklichkeit enthalten ihre Darlegungen kein Moment, das die Vermutungen moderner Historiker, daß der Montanismus in diesem Punkt unter heidnischer Einwirkung stehen sollte, rechtfertigt.

Während die leichtere Ekstase dem Ekstatiker noch gestattet, über die Offenbarungen, die er empfängt, zu reflektieren, tritt, wie gesagt, sein Selbstbewußtsein unter der tiefen Ekstase ganz zurück zum Vorteil des fremden Wesens, das ihn in Beschlag genommen hat. Diese psychische Veränderung führt leichtverständlich auch eine Veränderung in der Stellung des Ekstatikers als Verkündiger der Offenbarungen mit sich. Während der leichteren Ekstase treten die Offenbarungen im Munde des Ekstatikers als Schilderungen auf von dem, was er sah, und als Referate über das, was die Geister sagten oder ihm zu sagen auftrugen[747]). Unter der tiefen Ekstase sind dagegen seine Sprechorgane dem Geiste unmittelbar unterstellt, und die Offenbarungen werden darum zu direkten Mitteilungen des Geistes in streng persönlicher Form. Es ist darum grundlos, sich darüber zu verwundern, daß der Geist, der sich durch die Neuen Propheten offenbart, selbst als Redender auftritt; die häufig vorkommende „Ich"-Form in den montanistischen Orakeln ist wohl ein guter Maßstab dafür, in welchem Grade diese Propheten Ekstatiker gewesen sind, gibt aber an und für sich keinen Anlaß dazu, einen Artunterschied zwischen der montanistischen und der allgemein christlichen Ekstase festzustellen. Im Gegenteil wird die Annahme von vornherein natürlich sein, diese Offenbarungsform sei auch sonst bei den Christen vorgekommen. Und diese Vermutung wird durch die Tatsachen gestützt.

Wir haben früher [748]) das überaus bezeichnende Orakel hervorgehoben, worin Montanus oder richtiger der Geist in ihm

das Verhältnis des Ekstatikers zu der Gottheit, die ihn in Besitz genommen hat, unter dem Bild der Leier und des Plektrons schildert. Ganz entsprechende Vorstellungen vom Wesen der Ekstase treffen wir nicht nur innerhalb des stark hellenisierenden Judentums, das Philo repräsentiert [749]), sondern auch in christlichen Kreisen. So sagt Athenagoras von den Propheten im A. Test., daß sie *κατ' ἔκστασιν τῶν ἐν αὐτοῖς λογισμῶν, κινήσαντος αὐτοὺς τοῦ θείου πνεύματος, ἃ ἐνηργοῦντο ἐξεφώνησαν, συγχρησαμένου τοῦ πνεύματος ὡς εἰ καὶ αὐλητὴς αὐλὸν ἐμπνεύσαι* [750]). In ähnlichen Wendungen spricht sich Theophilus aus [751]), und in Pseudo-Justins Cohort. ad Gentiles 8 [752]) wird genau dasselbe Bild wie im Montanusorakel angewandt [753]). Es liegt also augenscheinlich kein Grund vor, es allzu feierlich zu nehmen, wenn die Antimontanisten mit dem Anonymus an der Spitze behaupten, daß kein Prophet weder im Alten noch im Neuen Testament auf dieselbe Weise vom Geist erfüllt gewesen sei wie Montanus und seine Frauen. In Kreisen, wo man kein kirchliches Interesse daran hatte, die ekstatischen Phänomene zu kompromittieren, hat man die alttestamentliche und die neutestamentliche Prophetie auf völlig entgegengesetzte Weise aufgefaßt — natürlich weil es so zu den Sympathien paßte, die man hatte, und mit den Erfahrungen aus dem eigenen Beobachtungsgebiet übereinstimmte.

Die unmittelbare Geistesrede hat denn auch deutliche Spuren in den literarischen Erzeugnissen des apostolischen und nachapostolischen Zeitalters hinterlassen. Daß der Geist im Ekstatiker ohne Mitwirkung des menschlichen *νοῦς* bete und singe, davon redet Paulus ausdrücklich in 1. Cor. 14_{14} ff., und der *Ἀββᾶ-ὁ-πατήρ*-Ruf, der vom „Geist des Sohnes, den Gott in unsere Herzen gesandt hat", ausgestoßen wird [754]), ist sicher auf dieselbe Weise entstanden. Als direkte Rede des Geistes ist auch eine Stelle wie Act. 13_{2b} aufzufassen [755]), ebenso Apoc. 22_{7a} [756]), die ganz ohne Zusammenhang mit dem

sie umgebenden Text und nur als ein Ausspruch von Christus selbst verständlich ist. Von solchen Phänomenen hat aller Wahrscheinlichkeit nach auch der Barnabasbrief Kenntnis [757]), und Erlebnisse völlig gleicher Art hat Ignatius in Philadelphia gehabt [758]). Ohne im voraus irgendwie über die Streitigkeiten in der Gemeinde unterrichtet zu sein, „ruft" er plötzlich „mitten in seiner Rede [759]) mit lauter Stimme, mit Gottes Stimme: Haltet euch an den Bischof und das Presbyterium und die Diakonen!" Und weiter verkündet der Geist: *Χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου μηδὲν ποιεῖτε· τὴν σάρκα ὑμῶν ὡς ναὸν θεοῦ τηρεῖτε· τὴν ἕνωσιν ἀγαπᾶτε, τοὺς μερισμοὺς φεύγετε· μιμηταὶ γίνεσθε Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὡς καὶ αὐτὸς τοῦ πατρὸς αὐτοῦ* [760]).

Aber natürlich hat die „Ich"-Form auch außerhalb des Christentums eine große Rolle gespielt. Ein wichtiges Zeugnis dafür haben wir in dem phönizisch-palästinensischen Prophetentypus, den Celsus in seinem *Λόγος ἀληθής* schildert [761]). Wir beschäftigten uns früher mit diesen Propheten und sahen, daß wir es hier unzweifelhaft mit Ekstatikern von ganz derselben Art wie denen der Neuen Prophetie zu tun haben [762]). Ihr *Ἐγὼ ὁ θεός . . . θεοῦ παῖς . . . πνεῦμα θεῖον* ist darum auch wie die entsprechenden Aussagen in den montanistischen Orakeln, nämlich als eigene Rede des Geistes zu verstehen. Eine andere Sache ist, daß Celsus, indem er sie gerade in diesem Punkt mit Jesus parallelisiert, denselben Fehler begeht, in den die orthodoxen Gegner des Montanismus bei ihrer Deutung der montanistischen Orakel verfielen, den nämlich, die Rede des Geistes als die eigenen Worte des Propheten aufzufassen. Und Celsus steht mit diesem Mißverständnis nicht allein da. Reitzenstein [763]) und Norden [764]) haben die Rede der Celsus-Propheten mit einer *ῥῆσις τοῦ κυρίου* im 4. Evangelium verglichen, die sowohl ihrer Form als ihrem Inhalt nach mit der *ῥῆσις* dieser Wanderpropheten merkwürdig übereinstimmt [765]), und sie haben nachgewiesen, daß der Verfasser des Evangeliums nach dem Leben zeichnet.

In dem Dialog zwischen Jesus und den Juden formt er Jesu Repliken nach einer prophetischen Verkündigung, wie man sie damals häufig hören konnte, z. B. bei den Propheten von Samaria [766]). So ist es vollständig klar, daß diese Propheten mit den Propheten identisch sind, die Celsus beschrieben hat, und wenn das Joh.-Evang. ihr *Ἐγὼ . . . ἐκ τοῦ θεοῦ ἐξῆλθον καὶ ἥκω* Jesus in den Mund legt, so ist also ein ähnliches Mißverständnis wie das bei Celsus vorliegende daran schuld. Wir sehen also hier, wie die originale „Ich"-Form ganz einfach in einen literarischen Stil verwandelt wird — ein Prozeß, welcher der Aufmerksamkeit der beiden Forscher entgangen zu sein scheint. Ob dieser „Ich"-Stil, zu dessen Geschichte NORDEN so interessante Beiträge geliefert hat [767]), überall denselben Ursprung habe, ist eine Frage, die eine nähere Untersuchung verdiente [768]); aber sein häufiges Vorkommen in den Nachrichten über die gnostischen Kreise, in denen die Ekstase ja auch eine so große Rolle spielte [769]), könnte auf jeden Fall darauf hindeuten, daß die „Ich"-Form auch bei diesen Ekstatikern häufig vorgekommen sei.

Auch innerhalb der Kulte, die uns besonders beschäftigen, war die unmittelbare Geistesrede sicher allgemein, auch wenn uns direkte Zeugnisse darüber fehlen. Dies ist nicht nur wahrscheinlich nach allem, was wir vom Charakter ihrer Ekstasen hören, sondern wir wissen auch positiv, daß ihre prophezeienden Ekstatiker [770]) mit der Gottheit, die sie besessen hatte, identifiziert worden sind. „*κύβηβος*" wird nach Photius *ὁ κατεχόμενος τῇ μητρὶ τῶν θεῶν, θεοφόρητος* [771]), genannt, und ähnliche Nachrichten haben wir über den Sabazioskult und verwandte Kulte [772]). Es ist also tatsächlich ein allgemeines ekstatisches Phänomen im religiösen Leben der damaligen Zeit, dem wir gegenüberstehen [773]). Wir treffen es in den christlichen Gemeinden, und wir begegnen ihm in den andern Kulten, wo ekstatische Erscheinungen einer bestimmten Art zuhause sind. Daß es besonders häufig in montanistischen

Kreisen vorgekommen zu sein scheint, kann nicht als Anhalt für die Vermutung von der Abhängigkeit der Neuen Prophetie von den phrygischen Kulten benutzt werden. —

Die Worte der Celsuspropheten, die anfänglich leicht faßbar waren, werden schließlich „unverständlich, halbverrückt und vollständig unklar, so daß kein verständiger Mensch darin einen Sinn finden könnte". Und auf völlig gleiche Weise beginnen Priscilla und Maximilla unter der Einwirkung des Geistes *ἐκφρόνως καὶ ἀκαίρως καὶ ἀλλοτριοτρόπως* zu plaudern, und von der ekstatischen Rede des Montanus heißt es, daß sie ein *ξενοφωνεῖν* sei. Wir haben es mit andern Worten mit ekstatischen Phänomenen des Zungenredens zu tun von der gleichen Art, wie sie Paulus in 1. Cor. 12.—14. erwähnt.

Die entscheidenden Kennzeichen stimmen. Die Zungenrede ist eine ekstatische Redeform (1 Cor. 14 14—15: *προσεύχεσθαι γλώσσῃ = προσεύχεσθαι τῷ πνεύματι.* 14 14: *Τὸ πνεῦμά μου προσεύχεται, ὁ δὲ νοῦς μου ἄκαρπός ἐστιν*; vgl. 14 19: *πέντε λόγους τῷ νοΐ .. λαλῆσαι .. ἢ μυρίους ἐν γλώσσῃ*). Bei dem ungläubigen Zuhörer erweckt sie den Eindruck, die Zungenredner seien rasend (*μαίνεσθαι*) (14 23); sie singen (14 15) und reden durcheinander (14 27: *ἀνὰ μέρος*), und was sie sagen, ist und bleibt völlig unverständlich (14 2, 4, 9, 16), wenn nicht sie selbst oder andere das Charisma besitzen, es auslegen zu können (14 5, 13; 12 10, 30; 14 27 f.).

Daß solche Erscheinungen in Corinth außerordentlich häufig waren, geht aus Bemerkungen des Paulus deutlich hervor [774]), und daß sie nicht auf die Gemeinde dort beschränkt waren, wissen wir auch. Paulus selbst war Zungenredner im großen Stil [775]); von den Johannesjüngern in Ephesus wird in der Apostelgeschichte erzählt, daß „der heilige Geist über sie kam und daß sie in Zungen redeten und prophezeiten", nachdem sie getauft worden waren und Paulus die Hände auf sie gelegt hatte [776]); während der Predigt des Petrus im Hause des Cornelius in Cäsarea „fiel der heilige Geist über alle die, welche seine Rede hörten", und „sie redeten in Zungen und priesen Gott" [777]); und aus Marc. 16_{17} sehen wir, daß dieses Charisma zur Zeit, da der

unechte Marcus-Schluß geschrieben wurde, in den christlichen Gemeinden im ganzen wohl bekannt war.

Selbst wenn nun die Tendenz „den Geist auszulöschen“ [778]) sich früh geltend gemacht hat [779]) und nach und nach zum Verschwinden der am meisten in die Augen fallenden ekstatischen Phänomene führte [780]), so zeigen doch Stellen wie Iren., Adv. haer. V 6 $_1$, wo als von einer bekannten Sache davon gesprochen wird, daß „viele Brüder in der Kirche prophetische Gaben haben und durch den Geist in allen Arten von Zungen reden“, daß die Glossolalie sich lange innerhalb der Kirche gehalten hat [781]). Mit besonderer Vorliebe scheint man die Kunst in den gnostischen Sekten gepflegt zu haben. So teilt Irenäus in seinem Bericht über die Prophetenweihe der Markosier mit, daß die Prophetin *ἀποτολμᾷ λαλεῖν ληρώδη καὶ τὰ τυχόντα πάντα κενῶς καὶ τολμηρῶς, ἅτε ὑπὸ κενοῦ τεθερμαμένη πνεύματος* [782]), und Proben einer solchen inspirierten Rede liegen in den koptisch-gnostischen Schriften vor [783]). Auf jeden Fall ist es die naheliegende Erklärung eines Gebetes, wie es der Anfang der *Pistis Sophia* IV Jesus in den Mund legt: Erhöre mich, mein Vater, Du Vater aller Vaterschaft, Du unendliches Licht: *αεηιουω · ϊαω · αωϊ · ωϊα · ψινωθερ · θερνωψ · νωψιτερ · ζαγουρη · παγουρη · νεθμομαωθ · νεψιομαωθ · μαραχαχθα · θωβαρραβαυ · θαρναχαχαν · ζοροκοθορα · ϊεου σαβαωθ* [784]).

Ganz ähnliche „unverständliche, halbverrückte und vollständig unklare“ Worte kommen auch in großer Zahl in den sogenannten Zauberpapyri vor. So bekommt an einer Stelle der zitierte Geist den Befehl, in die Seele des Jüngers hineinzufahren: *ἵνα τυπώσηται τήν ἀθάνατον μορφὴν ἐν φωτὶ κραταιῷ καὶ ἀφθάρτῳ, ὅτι ᾄδων καλῶ · ϊαω ελωαι μαρμαραχαδα · μενεφω: μερμαι ιηωρ: αιεω: ηρεφιε: φερεφιω · χανδουχαμων ερεπνευ · ζωνωρ · ακλευαμενηθωνι · καδελαπευ ιωπλαιτινε · ρεαωθ: ιηϊ · ωηϊ · αεηφ: μεδχηνωρ αλαχαλ · περεχαηλ · σερενωφ · δουναξ · αναξιβοα · ερεβἐβω · βεβωβια · ανησιοδευ · ϊαωα · ενιωεαλ · εμερω · μασαιανδ-*

σα . . .[785]). Das sind Ergüsse, die nicht nur gut zu den Aussagen des Paulus über die Glossolalie in Corinth passen, sondern die sich auch mit zahlreichen Mitteilungen aus dem Gebiet der heidnischen Inspirationsmantik decken. Oder wer erinnert sich nicht beim Lesen dieser merkwürdigen Wörterreihen mit ihren vielen semitischen Bestandteilen an Lucians Schilderung, wie Alexander von Abonutichus die Leute seiner Stadt dupierte, indem er sich wie ein inspirierter Prophet gebärdete und zu ihnen in Worten sprach, die sie nicht verstanden, *φωνάς τινας ἀσήμους φθεγγόμενος, οἷαι γένοιντ' ἂν Ἑβραίων ἢ Φοινίκων*[786]), oder an Lycophrons Schilderung von Cassandra, die *ἄσπετον χέασα παμμιγῆ βοήν* prophezeite[787]).

Waren die Ekstatiker des Spätjudentums auch Zungenredner? Es liegt an sich nahe, dies anzunehmen, und es würde bewiesen sein, wenn wir davon ausgehen könnten, daß c. 48 ff. in dem christlich überarbeiteten „Hiobs Testament" der jüdischen Grundschrift angehörte[788]). Es wird hier von Hiobs Töchtern berichtet, daß sie vor ihres Vaters Tod jede einen Gürtel als *φυλακτήριον* erhielten. Die erste umgürtete sich, *καὶ παραχρῆμα ἔξω γέγονε τῆς ἑαυτῆς σαρκός, ... ἀπεφθέγξατο (δὲ) τοὺς ἀγγελικοὺς ὕμνους ἐν ἀγγελικῇ φωνῇ.* Auf ähnliche Weise erging es auch der zweiten und der dritten Tochter, die auf diese mirakulöse Art die eine die Sprache der Archonten, die andere die der Cherube lernten, *ᾔδον τε καὶ ἔψαλλον καὶ ηὐλόγησαν καὶ ἐδοξολόγησαν τὸν θεόν, ἑκάστη ἐν τῇ ἐξαιρέτῳ διαλέκτῳ*[789]). Daß diese Schilderung die Kenntnis der ekstatischen Zungenrede voraussetzt, ist einleuchtend, und wir erhalten hier zugleich einen Einblick darein, wie man in dem jüdischen oder christlichen Kreis, aus dem der Abschnitt stammt, die Glossolalie auffaßte: der Zungenredner drückt sich in einer wirklichen Sprache aus, nur ist diese Sprache keine irdische, sondern eine himmlische. Dieselbe Anschauung hatten unzweifelhaft nicht nur Paulus, sondern auch seine corinthischen Leser[790]), und Reitzenstein hat nach-

gewiesen, daß wir es hier nicht mit einer jüdischen oder christlichen Separatmeinung, sondern mit einer allgemein hellenistischen Vorstellung zu tun haben [791]). Interessant ist es denn, daß Plato nach einer — übrigens unrichtigen — Erklärung bei Clemens Alexandrinus den Göttern eine Sprache zuschreibt, *μάλιστα μὲν ἀπὸ τῶν ὀνειράτων τεκμαιρόμενος καὶ τῶν χρησμῶν, ἄλλως δὲ καὶ ἀπὸ τῶν δαιμονώντων, οἳ τὴν αὑτῶν οὐ φθέγγονται φωνὴν οὐδὲ διάλεκτον, ἀλλὰ τὴν τῶν ὑπεισιόντων δαιμόνων* [792]). Mit solchen Vorstellungen haben sicher die Gegner der Neuen Propheten den sonderbaren und unverständlichen Worten, welche die montanistischen Ekstatiker ausstießen, zugehört. Aehnliche Ausrufe — daran zu zweifeln haben wir keinen Grund, obschon wir direkte Zeugnisse dafür nicht besitzen [793]) — wurden auch von den rasenden Propheten der Kybele ausgestoßen, und von antimontanistischer Seite hat man nun als Werk der Dämonen stempeln können, was die Anhänger der Neuen Prophetie als einen Beweis dafür ansahen, daß der heilige Geist selbst zugegen sei. Wir haben durchaus keinen Grund zu glauben, daß hinter diesem Urteil etwas anderes und mehr als eine kirchliche Tendenz liegen sollte; Mittel zu einer objektiven Beurteilung der Provenienz der Glossolalie hat man — trotz der entscheidenden Rolle, welche die Suggestion für das Phänomen spielt — nie gehabt, weder in den zahlreichen Zungenrednerbewegungen der Vorzeit noch in denen der Neuzeit [794]), und wir haben darum keinen wirklichen Grund zu der Annahme, daß eine andere als die christliche Einwirkung die Ursache sei, daß die Neuen Propheten Zungenredner wurden.

VII. Der Montanismus und die Apokalypse des Johannes.

Unsere Untersuchungen gelangten zu dem Resultat, es sei nicht unwahrscheinlich, daß der Montanismus in späterer Zeit eine orgiastisch gefärbte Religion mit einem an die phrygischen Mysterien erinnernden Kultus war. Wir sahen aber zu-

gleich, daß die Sekte sich auf jeden Fall zu dem entwickelt hat, als was sie sich bei den späteren christlichen Schriftstellern darstellt. Trotz der phrygischen Herkunft der Neuen Prophetie liefern uns weder unsere montanistischen noch unsere antimontanistischen Quellen einen gültigen Grund, die Bewegung in ihrer ursprünglichen Gestalt als einen Ausläufer der phrygischen Kulte zu betrachten.

Mit diesem Urteil ist unsere Aufgabe an und für sich als gelöst zu betrachten. Und doch ist es zum Schluß angebracht, sich daran zu erinnern, daß wir durch die Johannes-Apokalypse eine ältere kleinasiatische Bewegung kennen, die uns in Wirklichkeit alle wesentlichen Voraussetzungen bietet, um die Eigentümlichkeiten des ältesten Montanismus zu verstehen.

Gleich in den ersten Sätzen der Schrift nennt sich der Verfasser — der „kleinasiatische Johannes" des Papias? — einen Propheten Gottes: Er ist Jesu Christi *δοῦλος* in der prägnanten Bedeutung dieses charakteristischen Ausdrucks [795]). Darum enthält seine Schrift „Gottes Wort" [796]); wer es hört, ist selig [797]), wer dazusetzt oder davontut, ist verflucht [798]). Der Verfasser ist aber nicht der einzige Prophet; neben ihm stehen zahlreiche andere, die eine besondere und zwar eine besonders hochgeachtete Gruppe innerhalb der Gemeinde bilden [799]). Und wie der Verfasser unzweifelhaft selbst ein echter Ekstatiker ist, der, wenn er *ἐν πνεύματι* kommt [800]), „wie tot" zur Erde geworfen wird [801]), Stimmen hört [802]), Gesichte schaut und Entzückungen erlebt [803]), so scheint die ekstatische Geistesrede sich auch häufig durch die andern Propheten in den Versammlungen kundgetan zu haben [804]).

Mit der Prophetie steht die Askese sicher in Verbindung. Wenigstens liegt es nahe, die 144 000, „die sich nicht mit Weibern befleckt haben" und „in deren Mund keine Lüge gefunden worden ist" mit Weinel als Propheten aufzufas-

sen [805]). Unter allen Umständen wird offenbar solchen παρθένοι, die einmal mit dem Lamm auf dem Berge Zion stehen sollen [806]), in der Gemeinde ein Ehrenplatz neben den Propheten angewiesen.

Und eine ähnliche Sonderstellung nehmen endlich die Märtyrer ein. Vor dem Blick des Sehers stehen sie auf dem Himmelsozean, „dem gläsernen Meer, das mit Feuer gemenget ist", mit den Harfen Gottes in den Händen „das Lied Moses, des Knechtes Gottes" singend, den Lobgesang nach dem Uebergang über das rote Meer und der Errettung aus Egypten (Exod. 15) [807]). Oder er sieht sie „vor dem Thron und dem Lamme" stehen [808]) mit dem Palmzweig, dem Symbol des Sieges, angetan mit dem weißen Gewande, dem Auferstehungsleib, den Gott ihnen schenkt [809]), damit sie — und sie allein von den Entschlafenen — im tausendjährigen Reich mit Christus leben und herrschen können [810]).

Prophetie, Askese und Märtyrium — das ist eben die Dreiheit, die für den Montanismus in seiner ältesten Phase so charakteristisch ist.

Es ist eine prophetische Bewegung, die der Apokalyptiker repräsentiert, ein mächtiges Aufflammen der Kraft der christlichen Prophetie mit strafenden und verheißenden Worten an die Gemeinden, mit großen Gesichten von nahe bevorstehenden gewaltigen Kämpfen beim Zusammenbruch der Welt, vom tausendjährigen Reich, vom jüngsten Gericht, von dem neuen Himmel und der neuen Erde, von dem Reich der Herrlichkeit im neuen Jerusalem, das vom Himmel herniederkommt — kurz, eine Prophetie mit einem Inhalt, dem ganz gleich, welchen die Neue Prophetie verkündigt, voll von denselben Bildern aus der jüdisch-christlichen Apokalyptik wie die, in denen der älteste Montanismus lebt. Ja, wenn Montanus die Gläubigen auffordert, Haus und Hof zu verlassen und sich in die öde und entlegene Gegend zu begeben, wo Thymium und Pepuza lagen [811]), so ist er dazu

wohl direkt durch die Johannes-Apokalypse inspiriert, deren Schilderung von der Flucht des verfolgten Weibes „in die Wüste hinaus, wo sie einen Ort hat, bereitet von Gott“ [812]), anderswo auf gleiche Weise gewirkt zu haben scheint [813]). Und wenn wir das nahe Verhältnis zwischen Inspiration und Martyrium erwägen und bedenken, welch kurze Zeitspanne das Zeitalter des Johannes von dem des Montanus trennt [814]), so kann nicht zweifelhaft sein, wie die Sache sich verhält. Aus einem Erdboden getränkt vom Blut — nicht dem der rasenden Verschnittenen des Kybelekultes, sondern dem christlicher Märtyrer sproß der Montanismus empor. Und in einer Atmosphäre, gesättigt — nicht mit phrygischen Mysterienideen, sondern mit den apokalyptischen Vorstellungen des Judentums und des Christentums ist er emporgewachsen. Wohl unter dem Druck irgendeiner lokalen Verfolgung — Näheres darüber wissen wir nicht — treten die Neuen Propheten mit ihren Vorhersagungen vom nahe bevorstehenden Abschluß des Weltlaufs und dem Kommen des Herrlichkeitsreiches auf. Ihre Verkündigung ist aber nicht nur eine Verheißung der Herrlichkeit, welche die Gläubigen erwartet; wie die Rede des Apokalyptikers ist auch die Predigt der Neuen Propheten von Anfang an eine Bußpredigt. „Der Geist“ wendet sich strafend zuerst gegen die Sünden der einzelnen, dann gegen die der ganzen Großkirche. Als eine Bewegung innerhalb der Kirche und mit Beziehung auf die Verhältnisse der Kirche ist der älteste Montanismus sicherlich aufzufassen. Ein halbes Jahrhundert früher konnte eine solche Bewegung noch Rechnung auf kirchliche Anerkennung machen. Zwischen der Gerichtspredigt des Johannes und der des Montanus liegt aber die entscheidende Phase in der Entwicklung der kirchlichen Organisation und des kirchlichen Amtes, und die freien Regungen des Geistes erheben sich vergebens gegen ihre Autorität. Schritt für Schritt wird die Neue Prophetie trotz ihrer dogmatischen Unangreif-

barkeit in das einsame Dasein einer Sekte hinausgedrängt, überall, wo sie Fuß zu fassen versucht, von den Führern der Kirche verfolgt. Dafür fühlt sich die Sekte mehr und mehr als das, was sie ist: die Schar von Gottes Auserwählten, die nur auf den großen Tag wartet, der ihr nach der Drangsal der letzten Zeiten den Sieg und die Verherrlichung im neuen Jerusalem bringen soll. Sich um ihre inspirierten Führer scharend lebt sie ganz und gar für ihre Gesichte und Offenbarungen. Daher ihre Opposition gegen die Gnostiker, deren Verneinung von der Auferstehung des Fleisches wider ihre eschatologischen Hoffnungen streitet, und deren mythologische Spekulationen und magische Kultusmittel ebensoweit außerhalb ihrer Interessensphäre liegen wie die entsprechenden Erscheinungen innerhalb der phrygischen Kulte; daher auch ihr Eifer für Fasten und geschlechtliche Enthaltsamkeit, der von dem Wunsch diktiert ist, dem heiligen Geist völlig zu Diensten zu stehen.

Mit diesem schwärmerischen Zug vereinigt sich nun charakteristisch genug ein ausgeprägt praktischer Sinn. Der Montanismus hat — soweit wir sehen — sich sogar vor der Großkirche von den jüdischen Osterberechnungen freigemacht und das Fest auf einen bestimmten Tag im Jahre verlegt. Auch auf anderen Gebieten hat man frühe versucht, Einheit zu schaffen, so bei den gemeinschaftlichen Fasten, die vom Stifter selbst eingeführt sein sollen. Von mehr vorübergehender Bedeutung scheint die bezahlte Propaganda gewesen zu sein, die Montanus ebenfalls soll organisiert haben. Einer späteren Zeit gehört auf jeden Fall der montanistische Klerus an, der vermutlich die inspirierten Mitglieder als Leiter der praktischen Anliegen der Sekte und ihrer gottesdienstlichen Handlungen abgelöst hat. Was diese letzteren betrifft, so scheint der Montanismus bis auf späte Zeiten ein gewisses urchristliches Gepräge bewahrt zu haben (Beibehaltung der alten christlichen Agapen). Wir haben

aber zugleich Nachrichten, die darauf hinausgehen, daß er fremdartige Kultusbräuche gehabt, Bräuche, die wohl darauf deuten könnten, daß er auf die Dauer sich nicht von dem Einfluß der ihn umgebenden Mysterienreligionen hat freihalten können. Es fehlt uns indessen an zuverlässigen Mitteln, um den Wert dieser Nachrichten, die auf jeden Fall alle aus später Zeit stammen, zu kontrollieren; ursprünglich wich die Sekte ebensowenig auf diesem wie auf dem dogmatischen Gebiet von dem christlichen Milieu ab, in dem sie entstand.

ANMERKUNGEN.

1) 5. 16—17. — Die wichtigsten älteren Quellen zur Geschichte des Montanismus sind bei Bonwetsch, Texte zur Geschichte des Montanismus (1914) (Lietzmann, „Kleine Texte" 129) gesammelt. Eine in allem Wesentlichen vollständige Quellensammlung liegt in Labriolle, Les sources de l'histoire du Montanisme, vor. An dieses Werk schließt sich die große Monographie desselben Verfassers, La crise Montaniste, wo man S. VII ff. ein Verzeichnis über die wichtigste ältere und neuere Literatur finden wird.

2) Zur Chronologie der ältesten montanistischen Streitigkeiten siehe Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur, II. 1 (1897) 363 ff.

3) Calder vermutet, daß Ardabau identisch mit Kallataba (Callatebus) S. O. von Philadelphia in Lydien sei, und bringt so die Angabe des Anonymus über den Ort der Entstehung des Montanismus in Uebereinstimmung mit seiner Hypothese, daß die Bewegung aus Philadelphia oder ihrer Umgebung stamme (B. J.R.L. 7 (1922—1923) 324 ff., vgl. A.S. 65 ff.). Von dieser Hypothese ist eigentlich nur das zu sagen, daß sie ein Versuch sei, Klarheit in Verhältnisse zu bringen, über die wir bei dem äußerst sparsamen Material, das uns zur Verfügung steht, keine wirkliche Klarheit haben können.

4) Der Avircius des Anonymus wird von vielen mit dem Abercius identifiziert, dessen Grabmal Ramsay 1883 in Hierapolis fand (siehe z. B. Zahn, Forschungen zur Gesch. d. ntl. Kan. V (1893) 57). Von diesem Monument werden wir später zu sprechen haben.

5) *Μοντάνοι*: Cyril, Catech. 16_8; *Μοντανισταί*: Didymus, De trin. 3. 18. 23. 41; *sectator Montani*: Hieronymus, Ep. 41_1, De vir. illustr. 59; *Montani dogma*: Hieronymus, Prol. zum Comm. in Habacuc, De vir. illustr. 53.

6) Eus., H. e. 5. 16_9: *ὀλίγοι δ' ἦσαν οὗτοι τῶν Φρυγῶν ἐξηπατημένοι.*

7) Ueber die Lage der Stadt siehe H. Rott: Kleinasiatische Denkmäler (1908) (Studien über christliche Denkmäler hrsg. v. Ficker, H. 5—6) 82 f.

8) Eus., H. e. 5. 3_4.

9) H. e. 5. 18.

10) H. e. 5. 18_2 und $_{13}$.

11) H. e. 5. 19_1 f.

12) H. e. 5. 16 $_1$.

13) H. e. 5. 16 $_1$.

14) H. e. 5. 3 $_4$.

15) H. e. 5. 14.

16) H. e. 5. 18 $_1$.

17) *Ἡ αἵρεσις τῶν Φρυγῶν* wird der Montanismus im Martyrium Pionii (11 $_2$) genannt, das wohl in Kleinasien (Smyrna?) kurz nach der Verfolgung des Decius (Mitte des 3. Jahrhunderts) entstanden ist, und Clemens Alexandrinus nennt seine Anhänger schlecht und recht *Φρύγες* (Strom. 4. 13. 93 $_1$), indem der Montanismus zu den Ketzereien gehört, die ihren Namen *ἀπὸ ἔθνους* erhalten haben (7. 17. 108 $_1$, vgl. Hippolyt, Philos. 10 $_{25}$: *οἱ Φρύγες*, und 8 $_{19}$: *Φρύγες τὸ γένος*). Im Muratorischen Fragment, das um 200 verfaßt ist, treffen wir zum erstenmal die Benennung *Cataphrygas (-ges, -gae)* (ed. Lietzmann, „Kleine Texte“ 1 ^{2} (1908) S. 10, Z. 84—85), und diesen Namen finden wir bei Ps. Tertullian (Haer. 7), Origenes (In Ep. ad Tit., Migne, P. G. XIV 1306, vgl. In Matth. 28: *propter Phrygiae falsos prophetas*) und Firmilian von Cäsarea in Cappadocien (Cyprian, Ep. 75 $_7$) wieder, wie dies im großen und ganzen die Bezeichnung ist, die später am meisten benützt wird.

18) H. e. 5. 18 $_{12}$.

19) H. e. 5. 18 $_1$ f.

20) De jejun. 1; Adv. Prax. 1; vgl. De jejun. 12: Montanus als Repräsentant des Montanismus.

21) 10 $_{25}$; vgl. 8 $_{19}$, wo M. ausdrücklich als der geehrteste von den Stiftern des Montanismus genannt wird.

22) Cyprian, Ep. 75 7.

23) In evang. Joh. 14 $_{17}$.

24) Migne, P. L. X 661.

25) A. Schwegler, Der Montanismus (1841) 241 ff. Ueber Schwegler's Behauptung, die, soweit ich sehe, einzig dasteht, hat schon Ritschl, Entstehung der altkatholischen Kirche ^{2} (1857) 525 ff. das Nötige gesagt.

26) Es ist kein Grund vorhanden, die Tradition in Zweifel zu ziehen, obschon ihre Auffassung von Origenes nicht gestützt und vom Muratorischen Fragment nicht geteilt wird. Denn was das Origeneszitat in Catene Komm. Vat. Gr. 762 betrifft, so ist nichts Ueberraschendes darin, daß er in seiner Auslegung von 1. Cor. 14 $_{34}$ keinen Anlaß findet, von den großen Propheten des Montanismus zu reden, sondern sich damit begnügt, seine zwei berühmten Prophetinnen zu nennen. Und wenn er in dieser Verbindung die Montanisten „Jünger von Weibern, solche, die sich von Priscilla und Maximilla haben belehren lassen“ nennt, so braucht nicht mehr darin zu liegen als das, worin alle einig sind, nämlich, daß diese zwei Frauen eine Hauptrolle im Montanismus gespielt haben (vgl. Hippolyt, Philos. 8 $_{19}$: *προληφθέντες ὑπὸ γυναίων ἠπάτηνται*). — Ueber das Muratorische Fragment, Lietzmann, a. a. O., das den Stifter

des Montanismus Basilides nennt, siehe ZAHN, Geschichte d. neutestamentl. Kanons II, S. 128 Anm. 1. — Daß der Verfasser des Fragmentes Hyppolyt sein sollte (so noch M.-J. LAGRANGE, L'auteur du canon de Muratori (Revue Biblique 35 [1926] 83 ff.)) wird von A. HARNACK, Ueber den Verfasser und den literarischen Charakter des Muratorischen Fragments (Z. f. neutest. Wiss. 24 [1925] 1 ff.) bestritten.

27) Eus., H. e. 5. 16 9.

28) 5. 16 12 und 22; 17 4.

29) H. e. 5. 16 17.

30) H. e. 5. 18 3.

31) Vgl. auch sein Adv. Prax. 1 und ferner Hippolyt, Philos. 8 19, 10 25 f; Cyril, Catech. 16 8; Ambrosiaster, In II ep. ad Thess. 5; Hieron., Ep. 41 4; Comm. in Naum, prol.; Comm. in Eu. Matth. 1; De vir. illust. 26. 39. 40; Ep. 133 4; Comm. in Is., prol.; Augustin, Haer. 26. 27 u. m. a.

32) Anonymus bei Eus, H. e. 5. 16 19.

33) Auf eine solche Verschiebung deutet die Erwähnung des Epiphanius von einer besonderen Priscillianersekte hin (Pan. 48 14, vgl. Codex Theodos. 16. 5 40. 48. 59. 65). Ebenso ist es auffallend, daß die zwei einzigen späteren kleinasiatischen Verfasser, welche die montanistischen Frauen erwähnen — Firmilian von Cäsarea und Basilius der Große — nur Montanus und Priscilla nennen. Von Firmilian (bei Cyprian, Ep. 75 7), der selbst an jenem Konzil von Iconium teilgenommen hat, wo die Gültigkeit der Ketzertaufe und speziell der montanistischen Taufe diskutiert und verworfen wurde, bekommt man den Eindruck, daß Montanus und Priscilla die zwei großen Autoritäten der Montanisten seien. Und Basilius, der sich in Ep. 188 mit derselben Frage beschäftigt, behauptet von den Montanisten geradezu, daß sie „Montanus und Priscilla gesetzwidrig und schamlos den Namen ‚Paraklet' beilegen". — Einer späteren Zeit gehört auf jeden Fall die Prophetin Quintilla an, die zum erstenmal bei Epiphanius erwähnt wird, wo sie und Priscilla als die großen Prophetinnen der Quintillianer genannt werden (Pan. 49 2, vgl. 51 33; von Epiphanius sind Augustin (Haer. 27) und seine Referenten Praedestinatus (1 27) und Joh. Damasc. (Haer. 48 f.) abhängig). Ganz verständnislos stehen wir einer Notiz in Johannes von Ephesus' Hist. eccl. (LABRIOLLE, Sources 238 3 ff.) von der Aufnahme und der Vernichtung der Ueberreste des „Montanus . . . und Carata, Maximilla und Priscilla, seiner Prophetinnen" gegenüber. Carata wird sonst in unseren Quellen nicht erwähnt.

34) H. e. 4 27; 5. 14. 18 3.

35) H. e. 5. 16 4.

36) *Ἡ ἐπικαλουμένη νέα προφητεία*, 5. 19 2.

37) Adv. Marc. 3 24, 4 22; De res. carn. 63; De monog. 14; De jejun. 1; Adv. Prax. 30; vgl. De pudic. 21: . . . . *Paracletum in novis prophetis* . . . .

— Vgl. auch Clem. Alex., Strom. 4. 13. 93 1, Firmilian bei Cyprian, Ep. 75 7: .... illi qui Cataphrygas appellantur et novas prophetias usurpare conantur ....; ferner Ps. Didym., En. in I Joh. 4 2 f. und Hieron., De vir. illust. 53 und 59.

38) Siehe z. B. Hermas' pastor, mand. 11: der „leere" Prophet.

39) Anon. bei Eus., H. e. 5. 16 12.

40) 5. 16 8.

41) 5. 16 20.

42) 5. 17 4.

43) 5. 16 7 f.

44) 5. 16 9.

45) 5. 16 17.

46) 5. 16 10.

47) 5. 16 22.

48) 5. 18 3.

49) Wenn Euseb. H. e. 5. 18 12 referiert, A. habe in seiner Schrift gesagt, er habe dies im 40. Jahre geschrieben „nachdem Montanus seine erheuchelte (*προσποίητος*) Prophetie begonnen hat", so ist es sicher der Dämon, nicht Montanus, der als Nachahmer der wahren Prophetie gedacht ist.

50) Eus., H. e. 5. 19 3.

51) In Matth. 28.

52) Ibid. 15 30, vgl. De princ. 2. 7 3.

53) Siehe Cyprian, Ep. 75 7.

54) Siehe namentlich den interessanten Abschnitt Epiph., Pan. 48. 1(b)—13, wo sich eben die ganze Diskussion darum dreht, wieweit der Montanismus eine *προφητεία* oder *ψευδοπροφητεία*, d. h. inwieweit die Inspiration *ἀπὸ τοῦ ἁγίου πνεύματος* oder *ἀπὸ πλάνης δαιμόνων* sei.

55) *Spiritus adversarius, diaboli, pseudopropheticus* (De monog. 2, De jejun. 11, De pudic. 21).

56) Anonymus bei Eus., H. e. 5. 17 1.

57) Eus., H. e. 2. 25 6, vgl. 6. 20 3 und Photius, Bibl. 48.

58) Zu diesen gehört sicher auch Themiso's „katholischer" Brief (Apollonius bei Eus., H. e. 5. 18 5).

59) Cod. Theod. XVI 5. 34 1.

60) Eus., H. e. 5. 16 17.

61) Anonymus a. a. O.; Tertullian, De fuga 9 (... *alibi* ...); Epiphanius, Pan. 48 10 (.. *ἐν τῇ ἑαυτοῦ λεγομένῃ προφητείᾳ* ....). — Was Didymus oder richtiger den Dialog betrifft, so ist dagegen zweifelhaft, ob eine solche Schrift jemals benützt worden.

62) Vgl. die häufig vorkommenden Aeußerungen, daß die Propheten selbst die Verfasser der heiligen Schriften seien: Hippolyt, Philos. 8 19; *Διάλεξις*, LABRIOLLE, Sources 107 27 ff., vgl. Didymus, De trin. 3. 41 3 und mehrere andere Stellen.

63) Eus., H. e. 5. 16 14.

64) De virg. vel. 1.

65) Ibid., vgl. De monog. 2. — Es läßt sich nirgends — auch nicht De jejun. 15 (... *apud Marcionem, apud Tatianum, apud Jovem ..., non apud paracletum*) oder De monog. 4 *(Secedat nunc mentio paracleti ut nostri alicujus auctoris).* — bestimmt nachweisen, daß Tertullian speziell den Montanus oder einen andern von den Propheten als den „Paraklet" betrachtet habe.

66) De virg. vel. 1, vgl. De monog. 2, De jejun. 1.

67) Adv. Marc. 3 24.

68) De virg. vel. 1, De monog. 1 und 3, De jejun. 1.

69) De pudic. 21 7.

70) De virg. vel. 1.

71) De jejun. 10 und 13, vgl. 1.

72) Adv. Marc. 1 29, De pudic. 1 20, De monog. (passim), auf welche Schrift wir später zurückkommen werden.

73) De anima 55, De fuga 9, 11 und 14.

74) Wir finden diese Idee sowohl im Manichäismus (siehe z. B. Hieronymus, Ctr. Vigilantium 8) als im Muhammedanismus wieder (siehe Th. Nöldeke, Gesch. des Qorâns ² I (1909) 9 Anm. 1, Edv. Lehmann, Textbuch zur Religionsgeschichte (1912) 152 Anm. 3).

75) H. e. 5. 14.

76) *Διάλεξις*, Labriolle, Sources 97 20 ff.; Basilius von Cäsarea, Ep. 188 1; Hieronymus, Ctr. Vigilant. 8; Augustin, Haer. 26 und mehrere Spätere.

77) Die Mitteilung des Basilius, daß die Montanisten *εἰς Πατέρα καὶ Υἱὸν καὶ Μοντανὸν ἢ Πρίσκιλλαν* (a. a. O.) taufen; vgl. C. I. L. Nr. 2272.

78) Siehe namentlich das Zitat der montanistischen Schrift beim Anonymus Eus., H. e. 5. 16 17; vgl. auch Ps. Tert., Haer. 7: ... *paracletum ... in Montano dixisse*; Origenes, In Matth. 15 30: .... *προσέχειν ... ὡς παρακλήτῳ πνεύμασι πλάνης ...*; Hippolyt, Philos. 8 19: ... *ἐν ταύταις* (d. h. Priscilla und Maximilla) *τὸ παράκλητον πνεῦμα κεχωρηκέναι ...*

79) De trin. 3 41.

80) Irgend einen entscheidenden Beweis für das Alter der Parakletidee finde ich auch nicht in der sehr diskutierten Epiphaniusstelle, Pan. 51. Die hier erwähnten Gegner des Evangeliums und der Apokalypse des Johannes — die „Aloger", wie sie Epiphanius mit einem selbsterfundenen Namen nennt — werden freilich bei Filastrius (Haer. 60) erwähnt und haben folglich einen Platz in Hippolyts (verlorenem) Syntagma gehabt (vgl. oben S. 21 f.). Hiermit ist aber in Wirklichkeit nichts erreicht; denn teils gehört Hippolyts Schrift nicht in's 2., sondern in's 3. Jahrhundert (siehe Harnack, Gesch. d. altchristl. Lit. II 2 (1904) 223 f.), teils haben wir keine Sicherheit dafür, daß eben der Montanismus es ist, der die Verwerfung der johanneischen Schriften hervorgerufen habe. Die-

ser letzte Einwand trifft auch die Benützung von Iren., Haer. III 11 $_{9}$, die man, übrigens ohne überzeugende Gründe, mit Hippolyts Notiz kombiniert. — Die Frage ist zuletzt von A. Bludau, Die ersten Gegner der Johannesschriften (1925) („Biblische Studien" begr. von O. Bardenhewer, Band 22) behandelt worden, wo das Material gesammelt und die Literatur angeführt ist.

81) Vgl. 5. 16 $_{9}$: die „zwei Weiber" reden *ἐκφρόνως καὶ ἀκαίρως καὶ ἀλλοτριοτρόπως, ὁμοίως τῷ προειρημένῳ* (d. h.: Montanus).

82) Celsus' *Ἀληθὴς Λόγος* ist in den Jahren 170—180 geschrieben, siehe Neumann bei P. W. III 2 (1899) 1884 f.

83) Die Hauptstelle ist Origenes, Ctr. Cels. VII 9 (ed. Koetschau).

84) Ritschl: Entstehung der altkathol. Kirche (1850) 506.

85) Siehe Labriolle, Crise 95 ff.

86) I 50: *καὶ οὐκ οἶδ' ὅπως βουλόμενος καὶ ἑτέροις περιθεῖναι τὸ δύνασθαι ὑπονοεῖσθαι ὅτι αὐτοὶ ἦσαν οἱ προφητευθέντες φησὶν ὅτι οἱ μὲν ἐνθουσιῶντες οἱ δὲ ἀγείροντές φασιν ἥκειν ἄνωθεν υἱὸν θεοῦ.* I 57: *τινὲς δὲ καὶ ἐλέγξουσιν, ὡς φησιν ὁ παρὰ Κέλσῳ Ἰουδαῖος, μυρίοι τὸν Ἰησοῦν φάσκοντες περὶ ἑαυτῶν ταῦτα εἰρῆσθαι, ἅπερ περὶ ἐκείνου ἐπροφητεύετο.* Auch Origenes hat dies nicht aus den Worten des Celsus herausgelesen; Celsus, sagt er im Gegenteil, habe nicht kundgetan, *πότερον ἀλλοτρίους λέγει τινὰς τοῦ Ἰουδαίων λόγου καὶ Χριστιανῶν ἢ κατὰ τὸν χαρακτῆρα τῶν προφητῶν Ἰουδαϊκῶς προφητεύοντας* (VII 8).

87) Die montanistischen Orakel sind oft gesammelt worden; siehe schon Münter, Effata et oracula Montanistarum, Programma, Hafniae (1829). Hier werden sie nach Labriolle's Sammlung (Crise 37 ff.) zitiert.

88) Eus., H. e. 5. 17 $_{1}$.

89) 5. 17 $_{3}$.

90) 5. 17 $_{3}$.

91) Lipsius' berühmte Entdeckung (Zur Quellenkritik des Epiphanius [1865]; vgl. Die Quellen der aeltesten Ketzergeschichte [1875]). — Eine ausgezeichnet klare Durchgehung der Diskussion über die äußerst verwickelten literarkritischen Probleme, wovon Lipsius' Untersuchungen in bezug auf die Quellen bei den ältesten Häreseologen handeln, hat E. de Faye in seiner instruktiven „Introduction à l'étude du Gnosticisme" geliefert (Rev. de l'hist. des religions 45 (1902) 299—319, 46 (1902) 31—37, 145—172, 363—399). Hier und bei Labriolle, Sources S. XXXVI ff., wird man ausführliche Hinweisungen auf die ältere und neuere Literatur finden.

92) *. . . ἐν τῇ ἑαυτοῦ λεγομένῃ προφητείᾳ . . . .*

93) Siehe namentlich die doppelte Anwendung von Act. 10 $_{14}$ in § 7 und § 8, die es unwahrscheinlich macht, daß der große Exkurs über die Formen der Ekstase aus derselben Quelle wie die nachfolgenden Stücke stammen sollte.

94) Fragm. in Act. Ap. 10 $_{10}$ und Comment. in 2. Cor. 5 $_{12}$.

95) Wenn er nicht ganz einfach sein Verfasser ist; siehe LABIOLLE, Sources S. CVII.

96) Ist dem Didymus auch Gen. 27 $_{33}$ eingefallen, als er Epiph., Pan. 48 $_{2}$ las?

97) Vgl. LABRIOLLE, Sources S. CVII.

98) Philos. 8 $_{19}$, vgl. 10 $_{25}$ f.

99) Cyprian, Ep. 75 $_{19}$.

100) Pan. 48 $_{1}$, vgl. 49 $_{2}$: *Κέχρηνται δὲ οὗτοι παλαιᾷ καὶ καινῇ διαθήκῃ, καὶ ἀνάστασιν νεκρῶν ὁμοίως φάσκουσι.* Ganz isoliert steht Pan. 49 $_{2}$: *. . . χάριν διδόντες τῇ Εὔᾳ, ὅτι πρώτη βέβρωκεν ἀπὸ τοῦ ξύλου τῆς φρονήσεως* (vgl. 49 $_{3}$: *κἄν τε γὰρ γυναῖκες παρ' αὐτοῖς εἰς ἐπισκοπὴν καὶ πρεσβυτέριον καθίστανται διὰ τὴν Εὔαν*). Nichts deutet sonst auf gnostische Beeinflussung des Montanismus hin.

101) Hippolyts Syntagma, siehe oben S. 21 f.

102) Vgl. oben S. 15 f. Siehe namentlich De jejun. 1 und De monog. 2.

103) *Epistola Synodi Sardicensis Orientalium* (LABRIOLLE, Sources 88); der Dialog (LABRIOLLE, Sources 97 $_{20}$ ff., vgl. 103 $_{19}$ ff.), vgl. DIDYMUS, De trin. 2 $_{15}$, 3. $_{18. 23. 38. 41}$; Hieronymus, Ep. 41. $_{3}$ f; Socrates, Hist. eccl. 1. $_{23\ 7}$ und 7. $_{32\ 20}$; Sozomenus, Hist. eccl. 2. $_{18\ 3}$; Theodoret, Haer. fab. comp. 3. $_{2}$; Isidor von Pelusium, Ep. 1. $_{67}$; Timotheus von Konst. (LABRIOLLE, Sources 241 $_{8}$ ff.). — Mehr oder weniger phantastische Beschuldigungen wegen Ketzerei anderer Art bei Maruthas von Maipherkat (LABRIOLLE, Sources 194 f.), Cosmas Indicopleustes (LABRIOLLE, Sources 236), Germanus von Konstantinopel (LABRIOLLE, Sources 246 f.) und im Libellus Synodicus (LABRIOLLE, Sources 252).

104) L. 1. 2.

105) L. 13 (?). 17.

106) Vgl. RITSCHL, Entst. d. altk. Kirche ² (1857) 488 ff.

107) L. 3.

108) Vgl. Adv. Prax. 3, wo der Ausdruck *trinitas* zum erstenmal gebraucht ist.

109) Adv. Prax. 2 und 30, vgl. 13.

110) Adv. Prax. 8.

111) Eus., H. e. 5. $_{16\ 18}$ f.

112) *Μετ' ἐμὲ προφῆτις οὐκέτι ἔσται, ἀλλὰ συντέλεια* (L. 11), vgl. auch Origenes, In Matth. 47.

113) Ueber Pepuza und seine Lage siehe C. B. II 573 ff.

114) Pan. 48 $_{14}$, vgl. Filastrius, Haer. 49.

115) Pan. 49 $_{1}$.

116) Ep. 41. $_{2}$.

117) Epiph., Pan. 48 $_{14}$, 49 $_{1}$; vgl. Augustin, Haer. 27—28; Cod. Theod. XVI 5 $_{59}$, 10 $_{24}$; Sozomenus, H. e. 7. $_{18\ 12}$.

118) Filast., Haer. 49.

119) Haer. 27, vgl. Praedest. 27.

120) Epiphanius, Pan. 48_{14}, Filast., Haer. 49, vgl. die Bemerkungen oben S. 21 f. Auch bei Cyril von Jerusalem findet man diese Tradition (Catech. 16. 8), vgl. ferner Theodoret, Haer. fab. comp. III 2, Timoth. von Konst., De recept. haeret. (MIGNE, P. G. LXXXVI 1 S. 20), Joh. Damasc., Haer. 49.

121) Eus., H. e. $5.\,18_{2}$.

122) H. e. $5.\,18_{14}$.

123) Pan. 49_{1}.

124) *Passio S. S. Felicitatis et Perpetuae* schreibt die hier erwähnte Vision nicht Perpetua, sondern Saturus zu (KNOPF, Ausgew. Märtyrerakten [2] (1913) 48 Z. 30).

125) De res. carn. 11, vgl. 63.

126) Im Jahre 6120, d. h. 722 n. Chr., erzählt Theophanes in seiner Chronographie: In diesem Jahre nötigte der Kaiser (d. h. Leo III) die Hebräer und die Montanisten, sich taufen zu lassen. Die Juden, die gegen ihren Willen getauft worden waren, wuschen die Taufe ab, und als sie die heilige Gabe genießen sollten, vertauschten sie dieselbe und besudelten den Glauben. Die Montanisten fragten die Orakel, und an einem dazu festgesetzten Tag gingen sie in die Gebäude hinein, wo ihre Verirrungen hausten, und verbrannten sich dort. Vgl. die Schilderung bei Procopius, Hist. arc. XI 23 und noch Ignatius, Vit. Nicephori IV 26.

127) *τὸν πρῶτον .... οἷον ἐπίτροπόν τινα Θεόδοτον . . .*, Eus., H. e. $5.\,16_{14}$.

128) Eus., H. e. $5.\,18_{2}$, vgl. $_{6}$ und $_{11}$.

129) De anima 55.

130) De anima 55.

131) *Si et spiritum quis agnoverit, audiet fugitivos denotantem* — sagt Tertullian De fuga 11, aber er belegt seine Mitteilung nicht mit Zitaten. — Ob der Phryger Quintus in Mart. Polyc. 4 Montanist gewesen sei, wissen wir nicht.

132) *Publicaris bonum tibi est; qui enim non publicatur in hominibus, publicatur in domino. Ne confundaris, justitia te producit in medium. Quid confunderis laudem ferens? Potestas fit, cum conspiceris ab hominibus. — Nolite in lectulis nec in aborsibus et febribus mollibus optare exire, sed in martyriis, uti glorificetur qui est passus pro vobis.* Vgl. auch c. 14.

133) Eus., H. e. $5.\,18_{5}$.

134) H. e. $5.\,18_{6—10}$.

135) H. e. $5.\,16_{20}$.

136) H. e. $5.\,16_{22}$. — Ein späterer montanistischer Märtyrer: Mart. Pionii 11. — Perpetua und ihre Leidensgenossen haben wahrscheinlich dem Montanistenkreis in Carthago angehört.

137) $5.\,16_{20}$ f.

138) $5.\,16_{21}$.

139) $5.\,16_{22}$.

140) Eus., H. e. 5. 3 $_4$, vgl. was vom Tod des Theodotus beim Anonymus (5. 16 $_{14}$) erzählt wird.

141) Eus., H. e. 5. 17 $_4$.

142) Or. XXII 12.

143) Haer. 75.

144) Comm. in ep. ad Gal. (MIGNE, P. L. XXVI 382).

145) In den Akten des Konziliums von Laodicea (348—381) Kan. 8 werden die *μέγιστοι* der Montanisten erwähnt. Die Bezeichnung kehrt nicht öfters wieder, und wir wissen nichts Näheres von ihnen.

146) Ep. XLI 3.

147) XVI 5 $_{34}$; 5 $_{57}$: *episcopi, presbyteri, diaconi.*

148) Er nennt ausdrücklich sowohl weibliche *ἐπίσκοποι* als *πρεσβύτεροι* Pan. 49 $_2$ f. (vgl. Augustin, Haer. 27). — Sozomenus erwähnt als eine Merkwürdigkeit, daß sie auch in den Dörfern Bischöfe haben (H. e. VII 9 $_2$), und Ambrosiaster, daß sie Diakonissen ordinieren, wodurch sie den Frauen *auctoritatem in ecclesia ministerii* erteilen.

149) Ber. Münch. Ak., phil. hist. Kl. 1895 S. 207 ff. — Vgl. zum folgenden LABRIOLLE, Crise 495 ff., wo man auch Aufklärung über die älteren Deutungsversuche der Cenonen finden wird.

150) FRIEDRICH (a. a. O., 211 ff.) ist geneigt, das Schreiben zu der Synode in Nîmes 394 in Beziehung zu setzen, darf aber doch diese frühe Datierung nicht unbedingt festhalten.

151) Ueber diese siehe übrigens H. ACHELIS: Virgines subintroductae (1902) 57.

152) A. a. O. 220.

153) A. a. O. 214 Anm. 1. — Einen entscheidenden Beweis für die Unrichtigkeit von FRIEDRICH's Hypothese haben wir vielleicht in einer von BUCKLER veröffentlichten Inschrift (J.H.St. 37 (1917) 95 Nr. 8) aus der Gegend von Alaschehir, dem alten Philadelphia in Lydien. Die Inschrift, deren christliche Provenienz schon durch die zwei Christusmonogramme, die sie zieren, gegeben ist, lautet also:

Ἀνελήμφθη ὁ ἅγι[ο]ς Πραΰλι[ος]
ὁ κοινωνὸς ὁ κατὰ τόπον
ἐν ἔτει φμε' ἰνδ(ικτιῶνος) η' καὶ μηνὶ
Ξανθικῶ ιε', ἡ[μ](έρα) κυριακῆ τῆ
συνόδω τῆ Μ[υλουκ]ωμητῶν.

Wenn man mit BUCKLER davon ausgeht, daß dieser Praylios, von dem die Bewohner der „Mühlen-Stadt" — eines Fleckens, den wir auch von einer anderen Inschrift aus jener Gegend kennen (C.I.G. 3420 = L. W. III 1669) — also berichten, daß er im Jahre 545, Sonntag den 15. im Monat Xanthikos (d. h.: Sonntag den 8. März 515 n. Chr.) starb, o r t h o d o x gewesen sei, so bereiten die Worte *ἅγιος* und *ὁ κοινωνὸς ὁ κατὰ τόπον* den Auslegern große Schwierigkeiten. Denn da sich kein katholischer Heiliger findet, der Praylios heißt, so kann *ἅγιος* nur ein

christlicher Amtstitel sein. Aber auch nicht von den Bischöfen wissen wir, daß sie zu dieser Zeit irgendwo den Titel *ἅγιος* führten. Und was *κοινωνός* betrifft, so ist auch dieser Titel völlig unsicher. Nur durch zahlreiche Vermutungen kann BUCKLER zu dem Resultat gelangen, daß Bischof (?) Praylios (von Philadelphia?) Grundbesitz in der Umgebung seines Bischofsitzes gehabt und als Gutsbesitzer den Titel „Mit-Eigentümer" (*κοινωνός*, *socius*) von seinen Besitzungen geführt habe. — Alle diese Schwierigkeiten fallen weg, wenn man mit GRÉGOIRE (Byz. 2 (1925) 329 ff.) annimmt, Praylios sei an dem Orte montanistischer *Κοινωνός* gewesen und habe als solcher — oder vielleicht als montanistischer Heiliger — den Titel *ἅγιος* geführt. Diese Annahme ist chronologisch möglich, indem die Existenz der montanistischen *Κοινωνοί* sowohl vor als nach dem Tode des Praylios bezeugt ist (von Hieronymus am Schluß des 4. Jahrhunderts und von Justinian, dessen oben zitiertes Edikt im Jahre 530 erlassen wurde), und es stimmt gut mit der Mitteilung des Sozomenus, daß die Montanisten in den Dörfern Bischöfe hatten (H. e. VII 19_2). Aber von der Möglichkeit zur Wirklichkeit ist ein weiter Schritt. Nur neue epigraphische Funde oder neue Deutungen von schon vorliegenden Inschriften können entscheiden, ob GRÉGOIRE wirklich das Rechte getroffen habe.

154) Euseb, Vita Const. III 65; Cod. Theod. XVI 5. 34. 40_7. 57. 65; Cod. Just. I 5. 18. $20_{1—5}$.

155) Cod. Theod. XVI 5. 57.

156) Cod. Just. I 5. 20_5.

157) Cod. Theod. XVI 5. 57, vgl. Ambrosiaster, In Ep. I ad Tim. (MIGNE, P. L. XVII 496).

158) Cod. Just. I. 5. 20_1 f.

159) Ep. 11. 67.

160) De eccl. dogm. 52.

161) De trin. II 15.

162) Ep. 188.

163) Vgl. Theophylact, En. in Ev. Lc. 24: Taufe auf Montanus, Maximilla und Priscilla.

164) Siehe oben S. 16.

165) Oratio II ctr. Arianos 43.

166) Cyprian, Ep. 75.

167) Firmilian nennt sie *Frigiae locus*. Siehe darüber RAMSAY in HASTING's Dictionary of the Bible II (1899) 443 f., und in Expositor II (1911) 257 ff.

168) § 19.

169) § 7: ... *cum a quibusdam de ista re dubitaretur* ...

170) Filastrius, Haer. 49.

171) Euseb., Vita Const. III 5.

172) La question de la pâque au concile de Nicée, Rev. des Quest.

Hist. 28 (1880) 5 ff., vgl. E. Schwartz, Christliche und jüdische Ostertafeln, Abhdl. d. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, phil. hist. Kl., N. F. 8 (1905), und derselbe, Osterbetrachtungen, Zt. f. nt. W. 7 (1906) 1 ff.

173) H. e. 5. 23 f.

174) und angrenzende Distrikte (24 9) — doch nicht Pontus (23 3).

175) 23 1.

176) 23 2.

177) 23 3 f.

178) Fragment bei Eus., H. e. 5. 24 1—8.

179) Eus., H. e. 5. 24 12 f., 14—17.

180) 24 11.

181) um die Mitte des 2. Jahrh.

182) Siehe das Fragment des Irenäusbriefes an Florinus, Eus., H. e. 5. 20 4—8.

183) Vgl. Eus., H. e. 4. 14 2.

184) Ueber die quartodecimanische Frage siehe Brightmann, J. Th. St. 25 (1924) 254 ff.

185) 5. 24 9 ff.

186) Pionius, gestorben als Märtyrer unter der Verfolgung des Decius (siehe Knopf, Ausgew. Märtyrerakten ² (1913) 56 ff.). — Vita Polycarpi herausg. von Duchesne (1881) und Lightfoot (The Apostolic Fathers II 2 (1885) 1015; vgl. Zahn, Forschungen zur Gesch. d. ntl. Kan. IV (1891) 249—283; Corssen, Zt. f. nt. W. 3 (1902) 61—82; 5 (1904) 266—302; E. Schwartz, De Pionio et Polycarpo (Progr., Göttingen 1905).

187) II.

188) Vgl. doch Hippolyt, Philos. VIII 19: . . . *καινίζουσι δὲ νηστείας καὶ ἑορτάς* . . . .

189) Hist. eccl. VII 18.

190) 1 (Migne, P. G. LIX 747).

191) Siehe Mommsen und Wilamowitz-Möllendorff, A. M. 24 (1899) 275 ff. (Z. 67 f. der Inschrift).

192) Siehe E. Schwartz, Christl. u. jüd. Ostertafeln 129.

193) E. Schwartz (bei Labriolle, Crise 516 Anm. 3) liest: *Ἀπὸ γὰρ τῆς πρὸ ἐννέα καλανδῶν Ἀπριλλίων . . . . . ἀναλογίζονται τὴν τεσσαρεσκαιδεκαταίαν. Καὶ ταύτην εἶναι λέγουσι τὴν πρὸ ὀκτὼ ἰδῶν Ἀπριλλίων, καθ' ἣν ἀεὶ τὸ Πάσχα ἄγουσιν. Εἰ [δὲ] συμβαίη καὶ τὴν ἀναστάσιμον αὐτῇ συνδραμεῖν ἡμέραν, ἐπὶ τῇ ἐχομένῃ Κυριακῇ ἑορτάζουσι* — und bemerkt: „Sie berechnen die XIV lunae (also nicht den Osterfesttag selbst) vom 24. März ab und sagen, sie (die XIV e) sei der 6. April, nach welchem (*secundum quam diem*, nicht: *qua die*) sie stets Ostern feiern; wenn aber der Sonntag auf den 6. April fällt . . . so feiern sie sie am folgenden Sonntag". Gegen diesen Versuch, dem Text einen Sinn beizubringen, erhebt Labriolle den naheliegenden Einwand, daß die Verschiebung von Ostern, wenn der Sonntag auf den 6. April eintreffe,

ganz unverständlich sei. — HILGENFELD (D. Paschastreit d. alten Kirche [1860] 396, vgl. Ztschr. f. wiss. Theol. 26 [1883] 107) sieht jede Korrektur als überflüssig an, interpunktiert aber übrigens wie SCHWARTZ. Der Sinn soll denn der sein, „daß diese Montanisten den 6. April auch dann als ihren 14. Nisan (durch Fasten) begehen, wenn er auf einen Sonntag (an welchem sonst doch alles Fasten streng verboten war) fällt. In diesem Falle setzen sie ihr Fest nach dem Vorbilde der 7. Tage des Ungesäuerten bis zum nächsten Sonntage (*ἐπί* c. Dat. von dem Zukünftigen) fort, um vom 14. bis zum 21. Nisan zu feiern" (Paschastreit a. a. O.). Auch so bleibt die Stelle tatsächlich unverständlich. Sozomenus hat nichts darüber mitgeteilt, daß die Montanisten das Massôtfest feierten, und man sieht nicht ein, warum sie es eher in dem Jahr tun sollten, wo ihr 14. *nîsân* auf einen Sonntag fiel. — Die oben gegebene Uebersetzung benützt USSER's Korrektur (*[εἰ δὲ μή]*) (*De Macedonum et Asianorum anno solari* [1648] 21 f.), die auf Epiphanius Scholasticus (6. Jahrh.) zurückgeht.

194) Siehe doch Pacianus von Barcelona, Ep. I ad Sympron. Novat. 2: . . . *Montanum et Maximillam et Priscillam secuti, quam multiplices controversias excitarunt de Paschali die* . . .; Timotheus von Konstantinopel, De recept. haer., MIGNE, P. G. LXXXVI 1 S. 20: (*Montanus*) . . . *τὸ Πάσχα διέτρεψε*. Vgl. auch Cod. Theod. XVI 10_{24}.

195) H. e. 4. 26_{1}.

196) H. e. 4. 26_{3}.

197) = Sergius Paulus, Statthalter 164—168 (WADDINGTON, Fastes des provinces Asiatiques I [1872] 226).

198) Fragment im Chronicon paschale, prol. S. 14_{16} ff., DINDORF.

199) Eus., H. e. 4. 26_{4}.

200) Welche Stellung Claudius Apollinarius, der damalige Bischof von Laodicea, eingenommen habe, ist eine umstrittene Frage. Daß er im Brief des Polycrates nicht genannt wird, indiziert nicht, wie unter anderm auch SCHÜRER meint (Ztschr. f. hist. Theol. N. F. 34 [1870] 227), daß er ein Anhänger der Sonntagsostern sei, und namentlich das zweite der Fragmente seines *Περὶ τοῦ πάσχα* (Chron. Pasch., prol. S. 13_{19} ff., DINDORF) scheint bestimmt zu zeigen, daß er derselben Ansicht wie Melito gewesen (siehe PREUSCHEN in Herzogs R.E.^{3} 14 (1904) 730).

201) PREUSCHEN, a. a. O. 730.

202) Hippolyts und Anatolius' Osterzyklen, siehe SCHWARTZ, Ostertafeln 29 ff., 9 ff.

203) PREUSCHEN, a. a. O. 729 ff.

204) Vgl. Hippolyt, Philos. VIII 19; Sozomenus, H. e. VII 19, vgl. VII $18_{5—6}$.

205) Eus., H. e. 5. 18_{2}.

206) De jejun. 13.

207) Philos. X 25, vgl. VIII 19, Theodoret und Haer. fab. comp. III 1.

208) 1. Tim. 4_1 und $_3$.

209) De princ. II 7_3, vgl. In ep. ad Tit. (MIGNE, P. G. XIV 1306).

210) Pan. 48_8, vgl. Timoth. von Konst., De recept. haer. (MIGNE, P. G. LXXXVI 1 S. 20).

211) De jejun. 15.

212) Vgl. c. 10; das Halbfasten auf „den Stationen" (Mittwoch und Freitag; über den Ausdruck siehe HARNACK, Militia Christi (1905) 34 ff.) dauerte nur bis zur 9. Stunde; die Montanisten dagegen fasteten auch das letzte Viertel des Tages (*suprema*; siehe BLÜMNER, Die röm. Privataltertümer[3] (1911) (IWAN MÜLLER's Handbuch IV, II 2) 373 f.).

213) De jejun. 1.

214) Vgl. De jejun. 13.

215) De monog. 15: ... *saepius jejunamus.*

216) IV 20.

217) Siehe doch BONWETSCH, Studien zu den Kommentaren Hippolyts zum Buche Daniel und Hohen Liede. T. U., N. F. I 2 (1897) 75—76.

218) Siehe LABRIOLLE, Sources S. XCV.

219) Ep. 41 ad Marc. 3, vgl. Comment. in Ev. Matth. I (9_{15}). — Maruthas von Maipherkat (De S. Nicaena Syn. XI) will sogar wissen, daß es sich um vier jährliche Fasten zu je 40 Tagen handele (T. U., N. F. IV 1b [1899] 17).

220) Siehe darüber Näheres bei E. SECKEL, Die karthagische Inschrift C.I. L. VIII 25045 — ein kirchenrechtliches Denkmal des Montanismus? (Sitzungsberichte d. preußischen Ak. d. Wiss. 1921 II 989 ff.). Wenn SECKEL die Inschrift richtig rekonstruiert hat, so haben die montanistischen Gemeinden am Schluß des 3. Jahrhunderts eine besondere technische Bezeichnung — p r o t o g a m i a — für ihre Forderung gehabt, daß Witwen und Witwer nur wieder heiraten dürften, wenn ihre erste Heirat stattgefunden, bevor sie Christen wurden (vgl. Tertullian, De pudic. 1: ... *nec secundas ... p o s t f i d e m nuptias permittitur nosse* ...). Die Richtigkeit von SECKEL's Rekonstruktion der äußerst beschädigten Inschrift ist indessen in hohem Grade anfechtbar, indem er nur mit den zwei Möglichkeiten operiert: daß die Inschrift entweder aus orthodoxen oder aus häretischen Kreisen stamme, während doch in Wirklichkeit mit einer dritten Möglichkeit gerechnet werden muß: daß die Inschrift gar nicht christlich, sondern jüdisch sei (siehe P. MAAS: Ein rätselhafter kirchenrechtlicher Erlaß (Theologische Literaturzeitung 47 [1922] 311), wo unter anderem darauf hingewiesen wird, daß das Wort p r o t o g a m i a, das sonst in der christlichen Literatur ganz unbekannt ist, in ganz anderer Bedeutung („Vorfeier zur Hochzeit") im Talmud vorkomme). Vgl. auch E. BICKEL, Protogamia (Hermes 58 (1923) 426 ff.).

221) Pan. 48_9.

222) Ep. 41 ad Marc. 3 (ed. HILBERG).

223) Vgl. Germ. von Konst., Narr. de s. synod. 5.

224) Ctr. Faustum XXXII 17; Ep. ad Julianum IV 6; — vgl. Praedest. I 26.

225) Vgl. auch De pudic. 6_{16} und 16.

226) *ὁ διδάξας λύσεις γάμων*, Eus., H. e. 5.18_{2}.

227) H. e. 5.17_{3}.

228) Theodoret, Haer. fab. comp. III_{2} und Timoth. von Konst., De recept. haer., MIGNE, P. G. LXXXVI 1 S. 20 geht zurück auf die Apollonius-Fragmente bei Euseb.

229) Eus., H. e. 5.18_{3}.

230) *Ego et moechiae et fornicationis delicta paenitentia functis dimitto*, siehe Tertullian De pudic. 1. 6.

231) Ueber die Form des Ediktes siehe E. PREUSCHEN, Zur Kirchenpolitik des Bischofs Kallist, Zt. f. nt. Wiss. II (1910) 134 ff. Daß sein Urheber Calixt, nicht Zephyrinus oder gar ein carthagischer Bischof ist, kann nach dem Fund von Hippolyts Philosophumena nicht länger zweifelhaft sein, wenn auch diese Lösung nicht alle Schwierigkeiten beseitigt (siehe E. ROLFFS, Das Indulgenzedikt des röm. Bischofs Kallist, T. U. XI 3 (1893) 1 ff., wo die Geschichte der Frage eingehend behandelt ist, LABRIOLLE, Crise 453 ff. (ausführliche Literaturangaben), PREYSING: Der Leserkreis der Philosophumena Hippolyts, Zt. f. kath. Th. 38 (1914) 421 ff., und G. ESSER, Der Adressat der Schrift Tertullians „De pudicitia" und der Verfasser des römischen Bußediktes (1914)). — In neuester Zeit ist die Frage von der Herkunft, der Tragweite und der Stellung des Edikts in der Geschichte des Bußsakramentes Gegenstand einer lebhaften Diskussion gewesen, verursacht durch die Abhandlung des katholischen Bonner Theologen G. ESSER's, Die Bußschriften Tertullians de poenitentia u. de pudicitia u. das Indulgenzedikt des Papstes Kallistus, Programm, Bonn, 1905, — eine Diskussion, welche die deutschen und französischen katholischen Theologen in zwei streitende Gruppen geteilt hat (ESSER, STUFLER, D'ALÈS — FUNK, BATTIFOL, VACANDARD). Die Frage ist eingehend behandelt in H. KOCH's klarer und gründlicher Schrift: Kallist und Tertullian (1920) (Sitzungsber. d. Heidelberger Ak. d. Wiss. phil.-hist. Kl. 1919, 22. Abhandl.). Die spätere Literatur ist in der Theologischen Literaturzeitung 51 (1926) 126 (H. KOCH) und bei K. PREYSING, Römischer Ursprung des „Edictum peremptorium"? (Zt. f. kath. Th. 50 [1926] 143 ff.) zu finden. D. FRANSES, Das Edictum Callisti in der neueren Forschung (Stud. Cath. 1 [1924—1925] 248 ff.) war mir nicht zugänglich.

232) Eus., H. e. $6.42_{5—6}$.

233) Zu diesem und den folgenden Ausdrücken siehe KARL MÜLLER, Zt. f. Kg. 16 (1896) 26 Anm. 3.

234) Cyprian, Ep. 23.

235) Cyprian, Ep. 22.

236) Siehe Ep. 21.

237) Das wird klar und deutlich Ep. 36 $_2$ gesagt (... *et dum illis non ipsi communicant*), vgl. KARL MÜLLER, a. a. O. 24 Anm. 2.

238) KARL MÜLLER, a. a. O. 29.

239) Ep. 15 $_1$, 16 $_{2—3}$, 17 $_2$.

240) Ep. 55 $_{6,20}$; 3-jährige Buße: Ep. 56 $_1$.

241) Vgl. Ep. 55 28 (... *plange et lacrimas funde et diebus ac noctibus ingemesce et pro abluendo et purgando delicto tuo largiter et frequenter operare*) und *De opere et eleemosynis*, besonders c. 2.

242) Ep. 21 $_2$.

243) Ep. 22 $_1$, vgl. 21 $_1$.

244) Ep. 15 $_1$, 16 $_2$, 17 $_2$, 18 $_1$, 19 $_2$, 20 $_3$, 71 $_2$. De laps. 16, vgl. Sententiae episc. 8 und 22 (Nachr. Gött. Ges. Wiss., philol.-hist. Kl. 1909 S. 255, 259), BEHM, Die Handauflegung im Urchristentum (1911) 91 Anm. 3.

245) Ep. 15 $_1$, 16 $_2$, 17 $_2$. — Not-Rekonziliation durch einen Presbyter oder einen Diakonen: Ep. 18 $_1$, vgl. 19 $_2$, 20 $_3$.

246) Ep. 15 $_1$: ... *offerre pro illis* ...; vgl. 34 $_1$: ... *offerendo oblationes eorum.*

247) Ep. 15 $_1$: *eucharistiam dare.*

248) Ep. 59 $_{13}$: ... *sublata paenitentia nec ulla exomologesi criminis facta* ...; 59 $_{14}$: ... *ne Deum rogarent, ne in ecclesia exomologesin criminum facerent* ...; 55 $_{17}$: ... *quia exomologesis apud inferos non est nec ad paenitentiam quis a nobis compelli potest* (vgl. 55 $_{29}$: *quia apud inferos confessio non est nec exomologesis illic fieri potest* ...); 30 $_8$: ... *acta paenitentia et professa frequenter suorum detestatione factorum, si lacrimis, si gemitibus, si fletibus dolentes ac vere paenitentes animi signa prodiderunt*; 33 $_2$: ... *orantes scripserunt mihi se delictum suum cognoscere et paenitentiam veram agere* ...; 67 $_6$: ... *et se blasphemasse confessus sit et* ... *ad agendam paenitentiam conversus sit* ...; *De laps.* 29: *Confiteantur singuli quaeso vos, fratres, delictum suum,* ... *dum admitti confessio ejus potest, dum satisfactio et remissio [facta] per sacerdotes aput Dominum grata est* ...; dagegen aber Ep. 4 $_4$: ... *agat paenitentiam plenam* ... *aestimato justo tempore postea exomologesi facta ad ecclesiam redeat*; 15 $_1$: ... *ante actam paenitentiam, ante exomologesin* ... *factam, ante manum* ... *impositam* ...; vgl. 17 $_2$, 18 $_1$, 19 $_2$, 20 $_3$, 22 $_2$. — Vgl. übrigens H. KOCH, Cyprianische Untersuchungen (1926) (Arbeiten zur Kirchengeschichte, hrsg. v. KARL HOLL und HANS LIETZMANN 4) 280 f.

249) Wenn De paenit. 12 $_2$ wirklich auf den Ausbruch des Vesuvs im Jahre 203 hindeutet (Cassius Dio 76 2), so ist die Schrift wohl Ende 203 oder Anfang 204 abgefaßt. HARNACK (Geschichte d. altchr. Lit. II 2 S. 271 f.) setzt die Zeit zwischen 198 und 202—203 an.

250) De paen. 9 $_4$, vgl. 11 $_1$: ... *quod inlotos, quod sordulentos, quod*

extra laetitiam oportet deversari in asperitudine sacci et horrore cineris et oris de jejunio vanitate; — ferner De pudic. 2 6: *flentes et jejunantes*; 10 2: *lugere, volutari*; 13 7: *... ad exorandam fraternitatem ... conciliciatum et concineratum cum dedecore et horrore compositum prosternis in medium ante viduas, ante presbyteros, omnium lacinias invadentem, omnium vestigia lambentem, omnium genua detinentem* ... (Obschon die Stelle streng genommen römische Verhältnisse schildert, spiegelt sie sicher auch carthagische Bußbräuche wieder); 13 14: *jejuniis, sordibus, incuria*; 18 13: *... caligas fratrum volutando detergere, ... omnium focorum cineres in ecclesia de capite suo excudere.* — Der Pönitent hat nur zur Vorhalle der Kirche Zutritt: De paen. 7 10 (*collocavit in vestibulo paenitentiam secundam*), vgl. De pudic. 1 21, 4 5.

251) Vgl. Tertullians „secunda paenitentia". — T. erwähnt nicht das Almosen unter den Bußbräuchen.

252) *... exomologesis ..., qua delictum domino nostrum confitemur, non quidem ut ignaro, sed quatenus satisfactio confessione disponitur, confessione paenitentia nascitur, paenitentia deus mitigatur. Itaque exomologesis prosternendi et humilificandi hominis disciplina est, conversationem injungens misericordiae illicem.*

253) Vgl. De pudic. 13 6.

254) Vgl. E. Schwartz, Bußstufen u. Katechumenatsklassen (1911) 12 Anm. 3 (Schr. d. wiss. Ges. in Straßburg VII).

255) Siehe z. B. 9 6, wo die Wirkungen der Buße deutlich genug eschatologische und nicht zeitliche sind.

256) Die einzige Stelle in De paenit., wo es natürlich sein könnte, die kirchliche Rekonziliation erwähnt zu finden, ist 10 7 (*An melius est, damnatum latere quam palam absolvi?*). Wenn bei Esser (Die Bußschriften Tertullians 23) palam absolvi „ein Ausdruck" genannt wird, „der nur auf die kirchliche Reconziliation Anwendung finden kann", so liegt hier jedenfalls eine bedeutende Uebertreibung vor. „Absolvi" läßt sich sehr wohl als Gottes Vergebung verstehen, welche die Frucht des öffentlichen Bekenntnisses und der öffentlichen Buße werden wird (darum *palam absolvi*; vgl. Funk, Th. Quartalschr. 1906, S. 550 f.), und diese Auslegung liegt um so näher, als „damnatum latere" unbestreitbar auf die Verdammung Gottes, und nicht auf die der Kirche zurückgeht. — Die übrigen Stellen aus De paenit., die von verschiedenen Seiten hervorgezogen worden (siehe z. B. Stufler, Zt. f. kath. Th. 1908, S. 29 ff., Erw. Preuschen a. a. O. S. 135 ff.), sagen nur, daß die Buße Gott versöhne, nicht daß sie zu einer Versöhnung mit der Kirche führe (vgl. Funk) — ein Einwand, der auch Stufler's Hinweisung auf die Logik in Tertullians Schrift trifft („Daß die Exomologese bei den Katholiken mit kirchlicher Rekonziliation verbunden war, ergibt sich ferner daraus, daß Tertullian in de pœn. sie in Parallele bringt mit der Taufe und ihre Wirkungen jenen der Taufe gleichstellt. Sie ist die

secunda spes wie die Taufe die erste; die poenitentia secunda hat also dieselben Wirkungen wie die poenitentia prima bei der Taufe. Sie restituiert den Sünder und versetzt ihn in denselben Zustand, in dem er sich früher befand: *Habes quod jam non merebaris*"; a. a. O. S. 30 f., vgl. D'ALÈS, L'édit de Calliste (1914) 146 ff.). Aber dazu kommt, daß Tertullian in seiner Erwähnung der „zweiten Buße" eben die gröbsten Sünden vor Augen hat (8_1 nennt ausdrücklich *stuprum* und *idolothytorum esus*). Von diesen Sünden wissen wir indessen, daß sie 20 Jahre später, als Tertullian seine De pudicitia schrieb, wenigstens in Carthago der kirchlichen Rekonziliation entzogen waren (siehe namentlich De pudic. 12_{11}: *Hinc est, quod neque idololatriae neque sanguini* (d. h.: *homicidio*) *pax ab ecclesiis redditur*; vgl. oben S. 72). Will man nicht — was STUFLER und seine Gleichgesinnten freilich tun — annehmen, daß Tertullian sich zu einer solchen Erzdummheit hinreißen ließ, gegen besseres Wissen eine Darstellung der Verhältnisse innerhalb der katholischen Kirche zu geben, von der jeder seiner Leser augenblicklich einsehen konnte, daß sie verfälscht sei, so wird man genötigt, sich folgendes merkwürdige Bild vom Gang der Entwicklung zu machen: Die Kapitalsünden, die um das Jahr 200 herum als verzeihlich betrachtet werden, hat man 20 Jahre später als unverzeihlich angesehen — um sie 30 Jahre später auf's neue für verzeihlich zu erklären! Wenn LABRIOLLE (Crise 404 ff.) nichts destoweniger gleichzeitig verneint, daß Tertullian mit Unwahrheit umgegangen sei, und behauptet, daß die „zweite Buße" in De paenitentia auch die kirchliche Rekonziliation einschließe, so ist daran sicher weniger die Rücksicht auf De paenitentia schuld als der Umstand, daß er gemeint hat, in De pudicitia entscheidende Beweise für letztere Behauptung gefunden zu haben. Von dieser Schrift aus hat denn auch ESSER die wichtigsten Argumente gegen FUNK's Auffassung von der Bußpraxis in De paenitentia geführt (siehe FUNK, Zur altchristlichen Bußdisciplin. Kirchengeschichtliche Abhandlungen I [1897] 165 ff.) — Argumente, die auch ERW. PREUSCHEN veranlaßten, seinen ursprünglichen *non liquet*-Standpunkt zu verlassen (a. a. O. 135; vgl. seine Inauguraldissertation: Tertullians Schriften de paenitentia und de pudicitia mit Rücksicht auf die Bußdisziplin untersucht, Gießen, 1890), während sie keinen Eindruck auf E. SCHWARTZ (Bußstufen und Katechumenatskl. 5 Anm. 1) gemacht haben. Was die wichtigsten dieser Argumente betrifft, so werden wir sogleich Gelegenheit finden, zu ihnen zurückzukehren.

257) Vgl. namentlich De paenit. 10.

258) De paenit. 9_5: . . . *ut de periculi timore dominum honoret*; vgl. 7_6: *Timor hominis honor dei*. — Daher die hervortretende Rolle, die das Furchtmotiv in der Buße spielt. „Ich habe gegen Gott gesündigt" — läßt Tertullian den Pönitenten sagen (De paenit. 11_3) — „und es ist Gefahr vorhanden, daß ich ewig verlorengehe. Darum ist mir angst; ich kasteie und martre mich, damit Gott, den ich durch Sündigen gekränkt

habe, mir auf's neue gnädig werde." Vgl. 11_6 und namentlich 12_1 ff.: „Wenn du vor der Exhomologese zurückweichst, so denke in deinem Herzen an die Gehenna, welche die Exhomologese für dich auslöscht, und stelle dir erst die fürchterliche Strafe vor, damit du nicht im Zweifel darüber seist, inwiefern du das Heilmittel annehmen sollst. Als wie mächtig müssen wir die Schätze des ewigen Feuers anschlagen, wenn einige Rauchlöcher von ihnen solche Flammenhiebe austeilen, daß die nächsten Städte schon dem Erdboden gleich gemacht sind oder jeden Tag befürchten, es zu werden. Die stolzesten Berge springen in tausend Stücke, wenn dieses innere Feuer niederkommt. Und nun kommt das, was uns zeigt, daß die Strafe nie aufhört: selbst wenn sie zerrissen und verzehrt werden, hören sie doch nie auf, zu existieren. Wer sieht nicht in den innern Strafen, welche die Berge erleiden müssen, Beispiele des Gerichts, das über unsern Häuptern hängt? Wer wird leugnen, daß diese gewaltigen Funken eine Art Wurfgeschosse sind, die ein unberechenbar großer Scheiterhaufen aussendet, um sich zu üben."

259) De paenit 12_7: *Peccator restituendo sibi institutam a domino exomologesin sciens . .*, vgl. 10_6 (*Facile impetratur semper quod filius* (d. h. Christus) postulat) und c. 8 mit Hinweisungen auf Apoc. 2.—3. und Jesu Gleichnisse.

260) De paenit. 9_6.

261) Vgl. De pudic. 22: . . . *statim ambiunt moechi, statim adeunt fornicatores . . . nec ulli magis aditum carceris redimunt quam qui ecclesiam perdiderunt.*

262) 22_{1-2}.

263) 22_{9-10}: . . . *martyrium aliud . . . baptisma*; vgl. 9_{21}.

264) 22_{3-5}.

265) 22_6: *Si propterea Christus in martyre est, ut moechos et fornicatores martyr absolvat, occulta cordis edicat, ut ita delicta concedat, et Christus est.*

266) De anima 9: . . . *quorundam corda dinoscit.*

267) *Passio SS. Perpetuae et Felicitatis* (Knopf, Ausgew. Märtyrerakten ² [1913]) c. 7—8 [Dinocrates].

268) De pudic. 22_3: . . . *quis permittit homini* (gedacht ist der Märtyrer) *donare quae deo reservanda sunt, a quo ea sine excusatione damnata sunt, quae nec apostoli, quod sciam, martyres et ipsi donabilia judicaverunt*? (vgl. 19_{28}: *Ita nihil jam superest quam aut neges moechiam et fornicationem mortalia esse delicta, aut inremissibilia fatearis, pro quibus nec exorare permittitur*); 18_{17}: . . . *salva illa paenitentiae specie post fidem, quae . . . majoribus (delictis) et inremissibilibus (veniam) a deo solo (consequi poterit)*; 3_3: . . . *quantum autem ad nos, qui solum dominum meminimus delicta concedere, et utique mortalia, non frustra agetur (paenientia)*; 19_6: . . . *sed de venia deo reservamus.*

269) De pudic. 21_2, vgl. $_{15}$; 2_{10}: *Delicta mundantur, quae quis in fratrem, non deum admiserit.* — Ganz sicher, welche Sünden zu letzterer

Gruppe gerechnet werden sollen, ist Tert. nicht (9 $_{9}$: *moechi, fornicatores, idololatrae, blasphemi* [vgl. 13 $_{19}$ f.], *negatores et omne apostatarum genus*; 19 $_{24}$: *homicidium, idololatria, fraus, negatio, blasphemia, moechia, fornicatio et si qua alia violatio templi dei*; vgl. auch Adv. Marc. 4 $_{9}$: *idololatria, blasphemia, homicidium, adulterium, stuprum, falsum testimonium, fraus*), aber gewöhnlich sind es doch die drei: *idololatria, moechia* (mit *fornicatio*, vgl. De pudic. 4 $_{1}$ ff.) und *homicidium*, die genannt werden (De pudic. 5, 12, 22 $_{11}$). Bei Cyprian scheint die Gruppe *idololatria, adulterium* und *fraus* zu umfassen, siehe Ep. 59 $_{14}$, vgl. 4, 55 $_{20.\ 26}$).

270) De pudic. 2 $_{12}$ ff., vgl. 7 $_{15}$ ff.: *Perit igitur et fidelis elapsus in spectaculum quadrigarii furoris et gladiatorii cruoris et scaenicae foeditatis et xysticae vanitatis, in lusus, in convivia saecularis solemnitatis, si in officium, in ministerium alienae idololatriae aliquas artes adhibuit aut incuriosius in verbum ancipitis negationis aut blasphemiae impegit. Ob tale quid extra gregem datus est vel et ipse forte ira, tumore, aemulatione, quod denique saepe fit, dedignatione castigationis abrupit. Debet requiri atque revocari. Quod potest recuperari, non perit, nisi foris perseveraverit*; 7 $_{20}$: *Juxta drachmae quoque exemplum etiam intra domum dei ecclesiam licet esse aliqua delicta pro ipsius drachmae modulo ac pondere mediocria, quae ibidem delitescentia mox ibidem et reperta statim ibidem cum gaudio emendationis transigantur* (Esser, Die Bußschr. Tertullians 17 Anm. setzt diese Stelle mit Unrecht zu den in 19 $_{24}$ erwähnten Sünden in Beziehung, die nicht unter die Buße fallen); 18 $_{17}$: . . . *salva illa paenitentiae specie post fidem, quae aut levioribus delictis veniam ab episcopo consequi poterit aut majoribus et inremissibilibus a deo solo.*

271) De pudic. 2 $_{14}$ f.

272) Vgl. 6 $_{8}$.

273) Siehe oben S. 178 Anm. 231.

274) Harnack's Korrektur; die einzige existierende Handschrift hat *alia*.

275) Höchstens kann man aus der erweiterten Adresse, die Tert. seinem Angriff gibt, vermuten, daß die Tendenzen, die gegen die Mitte des Jahrhunderts auch in Carthago zu einer versöhnlicheren Haltung den Unzüchtigen gegenüber führten, schon damals anfingen, in Tertullians katholischen Umgebungen die Oberhand zu gewinnen.

276) De pudic. 5 $_{8}$: *Quis eam* (d. h. *moechiam*) *talibus lateribus* (d. h. *idololatria et homicidio*) *inclusam . . . a cohaerentium corpore divellet . . ., ut solam eam secernat ad paenitentiae fructum?* 5 $_{14}$ f.: *Pariter de paenitentiae officio sedent . . . Idololatren quidem et homicidam semel damnas, moechum vero de medio excipis . . .*; vgl. 6 $_{9—10}$; 9 $_{20}$: *Ceterum si in hoc gestit diversa pars* (d. h. „die Psychiker") *ovem et drachmam et filii luxuriam Christiano peccatori configurare, ut moechiam et fornicationem paenitentia donent, aut et cetera delicta pariter capitalia concedi oportebit aut paria quoque eorum moechiam et fornicationem inconcessibilia s e r v a r i*; 12 $_{11}$:

Hinc est, quod neque idololatriae neque sanguini (= *homicidio*) *pax ab ecclesiis redditur*; 19 $_{14}$; 22 $_{11}$: *Quaecunque auctoritas, quaecunque ratio moecho et fornicatori pacem ecclesiasticam reddit, eadem debebit et homicidae et idololatrae paenitentibus subvenire.* Cyprian, zu dessen Zeit Hurerei durch die Buße gesühnt werden konnte, weiß, daß man sich früher anders dazu gestellt habe (Ep. 55 $_{21}$: *Et quidem apud antecessores nostros quidam de episcopis istic in provincia nostra dandam pacem moechis non putaverunt et in totum paenitentiae locum contra adulteria cluserunt*), vgl. H. Koch, Cyprianische Untersuchungen 233 f.

277) *Blasphemia*, alle Formen von *apostasia, falsum testimonium, fraus, stuprum*, überhaupt alle Formen der Kränkung von „Gottes Tempel", siehe die Zitate oben S. 182 f. Anm. 269.

278) Esser (Die Bußschr. Tertullians 26 und ausführlicher in Der Katholik 1908 I S. 95 ff.) und Stufler (Zt. f. kath. Th. 1908 S. 36 ff.) meinen, wie gesagt, daß Tertullian hier wider besseres Wissen spreche. Siehe darüber Funk, Th. Quart. 1906 S. 558 ff.

279) *Fraus* ist noch zu Cyprians Zeit für eine sehr grobe Sünde gehalten worden (Ep. 55 $_{26}$, 59 $_{14}$), wogegen die 2. Ehe, welche die Montanisten der Hurerei gleichstellten, bei den „Psychikern" erlaubt gewesen ist (siehe oben S. 55 f.).

280) Siehe namentlich De pudic. 18 $_{17}$.

281) Wie man am Anfang des Jahrhunderts solche Sünder behandelt hat, die man nicht von der Kirche ausschließen wollte, ist aus De paenitentia nicht ersichtlich. Vermutlich war die Bußinstitution gar nicht für sie berechnet, so daß die katholische Praxis um das Jahr 220 also eine Erweiterung der kirchlichen Kontrolle durch die Verlängerung des Aktionsradius der offiziellen Kirchenbuße bedeutet. Unberechtigt ist es auf jeden Fall — wie Esser geneigt ist zu tun (Die Bußschr. Tert. 19 f.) — auf dieser Grundlage behaupten zu wollen, auch De paenitentia kenne eine kirchliche Rekonziliation als Abschluß der Buße. — Aber auch nicht De pudic. 1 $_{10}$ ff. *(Erit igitur et hic adversus psychicos titulos, adversus meae quoque sententiae retro penes illos societatem, quo magis hoc mihi in notam levitatis objectent . . .)* kann dazu benutzt werden. Esser (a. a. O. 8 ff.) und seine Meinungsgenossen (Stufler, Zt. f. kath. Th. 1908 S. 5 ff., Preuschen, Zt. f. nt. Wiss. 1910 S. 135, d'Alès, L'édit de C. 173 ff., Labriolle, Crise 420 ff.) haben hier ihre Hauptbasis für die Kritik des Standpunktes von Funk gefunden. Und diese Basis wäre unleugbar solid genug, wenn Preuschen in seiner Ansicht recht hätte, daß die Stelle „offenbar auf die in de paenitentia entwickelten Ansichten Bezug nimmt. Auf die Gefahr hin, von seinen Gegnern eines leichtfertigen Gesinnungswechsels beschuldigt zu werden, desavouiert er (d. h. Tertullian) selbst seine frühere Meinung . . . Dann ergibt sich . . . mit Evidenz, daß Tertullian in seiner kirchlichen Periode die Meinung vertrat, alle, auch die gröbsten Sünden, könnten durch eine ‚zweite Buße' gesühnt werden." Schon die

Grundlage für dieses Raisonnement ist indessen weit davon entfernt, unangreifbar zu sein. Es ist freilich nicht schwierig, eine lange Liste offenbarer Widersprüche zwischen Tertullians Standpunkt in De pudicitia und dem in De paenitentia aufzustellen; es ist aber auch nicht schwer, diese Liste mit Widersprüchen zwischen De pudicitia und anderen seiner früheren Schriften zu supplieren (z. B. De pudic. 22 — Ad mart. 1; vgl. oben S. 68 f.). Und es steht ja endlich auch nirgends geschrieben, daß er in De pudic. 1_{10} ausschließlich an Meinungen gedacht, die er in seinen Schriften vertrat; auch mündlich ausgesprochene Meinungen aus der Zeit, da er Lehrer der katholischen Katechumenen war, kommen in Betracht (siehe z. B. seine Stellung zu der 2. Ehe, De pudic. 1_{20}). Aber selbst wenn man sich an De paenitentia hält und die Reihe von Stellen hervorhebt — von Apoc. 2, Luc. 15 und Hermas (bequeme Zusammenstellung bei Labriolle, Crise 420 ff.) — welche die zwei Bußschriften gemeinsam haben, und die Tertullian in der älteren von ihnen als Stütze für seine Aufforderungen benützt, sich der „zweiten Buße" zu unterwerfen, während er ihnen in De pudicitia entweder alle Autorität (Hermas) abspricht oder auf's bestimmteste leugnet, daß sie irgend etwas mit der Kirchenbuße zu tun haben, so scheint mir nicht gesagt werden zu können, die Evidenz, von der Preuschen spricht, sei darum vorhanden. Denn warum hebt De pudicitia gerade diese Stellen hervor? Nach Tertullians eigener beständig wiederholten Erklärung, weil sie es waren, die seine Gegner, d. h. Calixt und seine Gesinnungsgenossen beständig benützten. Was vor allem erklärt werden muß, ist also nicht, warum Tertullian gegen seine eigenen früheren Auslegungen aus De paenitentia polemisiere, sondern warum seine Gegner eben dieselben Stellen benützen, die er selbst früher angewandt hatte. Und die Erklärung kann nicht zweifelhaft sein, nachdem ja weder Luc. 15 noch Apoc. 2 tatsächlich von kirchlicher Rekonziliation handeln: das war nun einmal der Schriftapparat, den man benützte, wenn man reden wollte von Buße und Versöhnung mit Gott. Also fällt jeder Anlaß, De pudicitia in die Diskussion hineinzuziehen, weg, und wir werden auf's neue darauf hingewiesen, die Frage nach der Existenz der Rekonziliation am Anfang des Jahrhunderts aus De paenitentia allein zu entscheiden. Daß aber De paenitentia Kenntnis einer kirchlichen Rekonziliation an den Tag lege, ist — wie gesagt — eine unbewiesene und unbeweisbare Behauptung. — Ueber Esser's Benützung (Die Bußschr.Tert. 20 ff.) von einer Reihe technischer Ausdrücke, die für De paenit. und De pudic. gemeinsam sind *(secunda paenitentia, restituere, absolvere)* hat Funk (Th. Quart. 1906 S. 547 ff.) das Notwendige gesagt.

282) 3_3: . . . *quantum autem ad nos, qui solum dominum meminimus delicta concedere* . . .; 21_2: *Quis autem poterat donare delicta? hoc solius ipsius est. Quis enim dimittit delicta, ni solus deus?* (vgl. Mc. 2_7); 21_{17}: . . . *Domini enim, non famuli est jus et arbitrium.*

283) Umgekehrt sind z. B. *fraus* und *testimonium falsum* „*delicta irremissibilia*“.

284) Vgl. zur Vorstellung De pudic. 21 $_{17}$: *ecclesia spiritus . . . non ecclesia numerus episcoporum.*

285) Siehe z. B. De pudic. 13 $_{21}$, 13 $_{24}$ ff.; vgl. oben S. 76 f. Seine exegetischen Prinzipien betreffend siehe 9 $_{1}$: *non ex parabolis materias (doctrinarum) commentari, sed ex materiis parabolas interpretari.* — Die Aussagen der Propheten sind ja ebensogut inspiriert wie die der Schrift und darum denselben Erklärungsbedingungen unterworfen.

286) Eus., H. e. 5. 16 $_{9}$: *. . . ἔσθ' ὅπῃ δὲ καὶ κατακρίνοντος (*sc. *τοῦ πνεύματος) στοχαστικῶς καὶ ἀξιοπίστως αὐτοὺς ἄντικρυς, ἵνα καὶ ἐλεγκτικὸν εἶναι δοκῇ.*

287) Eus., H. e. 5. 18 $_{10}$: *δν ὁ προφήτης συνόντα πολλοῖς ἔτεσιν ἀγνοεῖ.*

288) Daß diese Befugnis sich auch auf so grobe Sünden wie Räuberei erstreckt haben sollte, liegt natürlich nicht in der ironischen Frage des Apollonius. So etwas würde nicht nur in offenbarem Widerspruch mit allem stehen, was wir von der Stellung des Montanismus zu diesen Fragen wissen, sondern auch mit der Tatsache, daß die Sekte später in ein sehr nahes Verhältnis zum Novatianismus getreten ist, auf dessen Programm die strenge Kirchenzucht ein Hauptpunkt war; vgl. die Zitate aus Hieronymus und Pacianus unten Anm. 300.

289) Siehe z. B. 10 $_{6}$ *Ergo cum te ad fratrum genua protendis, Christum contrectas, Christum exoras. Aeque illi cum super te lacrimas agunt, Christus patitur, Christus patrem deprecatur. F a c i l e impetratur s e m p e r quod filius postulat.*

290) De pudic. 3 $_{1}$ ff.

291) In Luc. 15 ist er nicht das verlorene Schaf und die verlorene Drachme; denn der, welcher, nachdem er ein Christ geworden ist, Hurerei treibt, ist nicht bloß verirrt, sondern tot, ist nicht nur abhanden gekommen, sondern vernichtet; in 1 Cor. 7 $_{9}$ bedeutet *praeest nubere quam uri* nicht „es ist besser heiraten als Glut leiden“, sondern: „es ist besser heiraten als in der Hölle brennen“ usw.

292) 19 $_{7}$, vgl. 13 $_{16}$ nicht *emendatio*, sondern *perditio.*

293) 13 $_{25}$.

294) Siehe oben S. 69 f.

295) 13 $_{19}$ *. . . et in isto et in futuro aevo inremissibile . . .*

296) 13 $_{21}$.

297) 4 $_{5}$.

298) Das unmittelbar Vorhergehende handelt von den heimlichen Ehen, die *penes nos* — also nicht bei den „Psychikern“ — dem ausgesetzt sind, als Unzucht betrachtet und behandelt zu werden.

299) Siehe die Zitate oben S. 66 f. (besonders S. 179 f. Anm. 250), vgl. S. 63 f.

300) Ep. 41 $_{3}$; vgl. Adv. Jov. 2 $_{3}$: *Verum ne Montanus et Novatus hic rideant, qui contendunt non posse renovari per paenitentiam eos qui „cruci-*

fixerunt sibimet Filium Dei" *et „ostentui*" (Hebr. 6_4 f.) . . .; Ep. 77_4: *Non est loci hujus, ut paenitentiam praedicem, et quasi contra Montanum Novatumque scribens dicam . . . „Malo paenitentiam peccatoris quam mortem*" . . .; *Pacianus*, Ep. 1 *ad Sympronianum Novatianum* § 1: . . . *nisi quod scriptis tuis, p a e n i t e n t i a m u s q u e q u a q u e d a m n a n t i b u s, secundum Phrygas te assensisse pronuntias . . . hoc unum in illis* (d. h.: „den Phrygern") *quod contra paenitentiam sapiunt* . . .; § 2: . . . *quam multiplices controversias excitarunt . . . de venia paenitentiae.*

301) Siehe oben S. 42.

302) S. Harnack: Mission und Ausbreitung II ^{4} (1924) 734 ff.

303) Harnack, 737 f., 766.

304) Calder, B. J. R. L. 7 (1922—1923) 336 ff. Nr. 2—12.

305) C. B. II 490 f., 536 f.; vgl. die Artikelserie „Early Christian Monuments in Phrygia", Expositor 8 (1888) 241, 401; 9 (1889) 141, 253, 392.

306) „Paganism and Christianity in the Upper Tembris Valley" (H. A. 183 ff.).

307) „Philadelphia and Montanism" (B. J. R. L. 7 (1922—1923) 309); „The Epigraphy of the Anatolian Heresies" (A. S. 59).

308) Calder, Nr. 1, 13—15; C. I. G. IV 9172; Grégoire, Recueil Nr. 239ter; B. J. R. L. 7 (1922—1923) 353; J. R. St. 16 (1926) 73 Nr. 200; I. B. Nr. 61; A. M. 22 (1897) 353 f.; A. E. M. 8 (1884) 224 f. Nr. 59; 17 (1894) 57 Nr. 3; Dumont, Inscriptions et Monuments figurés de la Thrace (1877) 24 Nr. 53; 47 Nr. 84; Rev. Arch. 20 (1912) 265 f. Nr. 51.

309) In betreff Kleinasiens nach dem Sieg Konstantins über Licinius 324 siehe O. Seeck, Rhein. Mus. 62 (1907) 486.

310) Ueber die Anwendung des Kreuzes und kreuzähnlicher Symbole auf christlichen Monumenten siehe M. Sulzberger: Le Symbole de la Croix et les Monogrammes de Jésus chez les premiers Chrétiens (Byz. 2 [1925] 337).

311) Die Inschrift ist gefunden in Eski Schehir (dem alten Dorylaeum) und publiziert in A. M. (22 [1897] 352).

312) Byz. 1 (1924) 708.

313) Eine ähnliche Formulierung haben wir in B. C. H 10 (1886) 419 f. Nr. 28 [*ζῶν ζῶσιν*].

314) Kreuze — auf jeden Fall von dieser Form — kommen kaum auf christlichen Monumenten aus Kleinasien in vorkonstantinischer Zeit vor.

315) Ganz wie in Nordphrygien pointieren ostphrygische Sektierer ihre religiösen Eigentümlichkeiten in ihren Sepulkralinschriften. Siehe die interessante Sammlung häretischer Inschriften aus dem pisidischen Laodicea A. S. 67 ff.

316) Zu diesem Typus siehe Cumont, Catalogue des sculptures et inscriptions antiques (1913) sub Nr. 77, wo auch die wichtigste Literatur angeführt ist. — Ueber den Grabfrieden und seine Bedeutung für das

Wohlbefinden der Verstorbenen siehe Hopfner I § 87 ff. Vgl. Cumont, After Life in Roman Paganism (1923).

317) Noack, A. M. 19 (1894) 323 ff.

318) Ueber diese Sitte, die besonders in Phrygien und Pontus vorherrschend ist, siehe Cumont, Catalogue sub Nr. 79; Studia Pontica III$_1$ (1910) 43 Nr. 30.

319) Ueber den ungewöhnlich reichen Gräberschmuck in phrygischen Tumuli, siehe Körte, Gordion (1902) 82.

320) I. B. Nr. 61; mehrere Beispiele M. B., S. 321.

321) Siehe z. B.: M. B. Nr. 428.

322) J. H. St. 17 (1897) 414 Nr. 15, vgl. *ἀΐδιος δόμος* in einer christlichen (?) Inschrift, C. B. II 386 Nr. 232.

323) Geradezu *Θεός* wird er genannt A. M. 25 (1900) 442 f. Nr. 74.

324) C. B. II 730 Nr. 658; 530 f. Nr. 380; 737 Nr. 673; 536 Nr. 393; 534 Nr. 388; 537 Nr. 394; 521 Nr. 362, und konstant auf Grabmälern mit der Formel *ἔσται αὐτῷ πρὸς τὸν ζῶντα θεόν.*

325) C. B. II 383 Nr. 220; 385 Nr. 228 usw.

326) B. Laum, Stiftungen in der griechischen und römischen Antike (1914) II 139 f. Nr. 193 und namentlich die Inschriften aus Hierapolis, Laum II 137 ff. Nr. 180—191.

327) Z. B.: Cumont, Catalogue Nr. 78.

328) Laum II Nr. 191.

329) Ueber dieses Fest siehe Martin Nilsson, P. W. *s. v.* und derselbe, Das Rosenfest, Vortrag, gehalten in der ordentlichen Sitzung der religionswissenschaftlichen Gesellschaft in Stockholm am 19. Oktober 1914 (Beiträge zur Religionsw. II).

330) Cumont, Cat. Nr. 133 = Laum II 133 Nr. 173, vgl. I 85 ff.

331) Laum II 135 Nr. 175/76.

332) Laum II 136 Nr. 178.

333) Laum, II 134 f. Nr. 174. — Unter Hinweisung auf eine Reihe mazedonischer Inschriften, wo eine *παράκαυσις* oder *ἀπόκαυσις ῥόδοις* am Grabe erwähnt wird, haben Picard und Avezou neulich geltend gemacht, daß das phrygische Rosenfest mit dem römischen nichts zu tun habe, indem die Rosen in Phrygien nicht hingelegt, sondern auf dem Grabe verbrannt wurden (B. C. H. 38 [1914] 38 ff.). Daß man noch im 2. Jahrhundert in phrygischen Gegenden den Toten Brandopfer darbrachte, zeigt auf jeden Fall eine Inschrift aus dem westlichen Galatien, datiert 165 = 140 n. Chr. (Anderson, J. H. St. 19 [1899] 112 Nr. 97, vgl. Calder, Revue de Philologie 36 [1912] 74: . . . [*Θυ*]*έτωσαν δέ οἱ κληρονόμοι μου κατὰ τριακοστὴν ἀπόκαυσιν ὅαν* (= Schaf?)), und daß dieses Opfer ein Blumenopfer sein konnte, geht sicher hervor aus Hier. Nr. 227 (= Laum II Nr. 184). Zu dem dort erwähnten *ἀποκαυσμὸς τῶν πάπων* siehe Cichorius, Hier. S. 50 f., vgl. den Ausdruck *πάπου θυμέλη* auf einem Votivaltar für Meter Zizimene aus Iconium (Calder, a. a. O. 73 Nr. 46).

In einem Artikel „Epigrams and coins of Phrygian cities" (Strena Buliciana (1924) 659 ff.) vermutet RAMSAY, daß es sich um M o h n opfer handle.

334) Zu diesem Ausdruck siehe LAUM I 46 ff.

335) Ueber diese Formel siehe STEMLER, Die griechischen Grabinschriften Kleinasiens (Dissert., Straßburg 1909) 33 ff.

336) Siehe z. B.: A. M. 25 (1900) 414 Nr. 23.

337) STEMLER 45 ff.

338) STEMLER, 54 ff.

339) BR. KEIL, Ueber kleinasiatische Grabinschriften, Hermes 43 (1908) 561 ff.; STEMLER 62 ff.

340) C. I. N. I Nr. 48; KRETSCHMER, A. M. 25 (1900) 445 f.; vgl. LAUM II 133 f. Nr. 173.

341) Beispiele bei RAMSAY, J. H. St. 5 (1884) 255 ff.; H. A. 270 ff.; KÖRTE, G. G. A. 1897 I 410; A. M. 25 (1900) 423 ff.; PREGER, A. M. 19 (1894) 310 f. Die Formel lautet *ὁ δεῖνα τῷ δ. καὶ Διὶ βροντῶντι εὐχήν*. Es ist klar, daß hinter dieser Formel Vorstellungen von einer Art Vergöttlichung nach dem Tode liegen, wodurch der Verstorbene und Z. Bronton eine Art *θεοὶ σύμβωμοι* werden (vgl. *Διὶ βροντῶντι εὐχὴν καὶ πατρὶ θεῷ*, A. M. 25 (1900) 442 f. Nr. 74); aber damit ist nicht gesagt, RAMSAY habe recht, wenn er in dem Gebrauch einen Ausdruck dafür sieht, daß man den Verstorbenen mit der Gottheit identifiziert hat (H. A. 273, vgl. J. H.St. 5 [1884] 241 ff.). — In H. A. 270 Nr. 2 und G. G. A. 1897 I 409 f. Nr. 55 spielen bzw. Zeus Dagustenos und Z. Dios dieselbe Rolle wie Z. Bronton. — Ueber die Lage der Grabplätze bei einem zentralen Hieron siehe H. A. 273 ff.

342) So sind die Löwen der Kybele häufig auf dem Grabe abgebildet (z. B.: M. B. Nr. 78 und 79, CUMONT, Catalogue Nr. 77). Vgl. BRANDENBURG, Abh. Münch. Akad., hist. Cl. 23 (1906) 684; Mitteil. Vorderasiat. Gesellsch. 19 (1914) II 55.

343) Ueber ihre Verbreitung siehe ROHDE, Psyche II $^{9-10}$ (1925) 341 Anm. 2.

344) R. E. G. 3 (1890) 78 Nr. 53.

345) H. A. 209 Nr. 6.

346) Die gewöhnliche Formel ist hier: *ἕξει τὸν δεῖνα κεχολωμένον* (C. B. II 471 Nr. 312; A. M. 20 (1905) 327 usw.). Zu dieser Gruppe gehört sicher auch eine Formel, die häufig in den „neu-phrygischen" Inschriften vorkommt — späte Inschriften, die ganz oder teilweise in der phrygischen Volkssprache abgefaßt sind — nämlich die Formel *ιος νι σεμουν κνουμανε κακουν αδδακετ, τιττετικμενος Αττι αδειτου* („Wer nur immer diesem Denkmal Böses antut, soll sofort dem Attis zueilen", RICH. MEISTER, Zur Erklärung der phrygischen Inschriften, Xenia Nicolaitana hrsgeg. v. O. DÄHNHARDT (1912) 165 ff.). Diese und ähnliche Formeln kommen in den Inschriften des südöstlichen Teils von Phrygien und den

angrenzenden alten phrygischen Teilen von Pisidien und Lycaonien vor (zu CALDERS Liste C. I. N. I sub Nr. 62 kommt noch C. I. N. II Nr. 39 (a), 70, 72 und C. I. N. III Nr. 76, 77, 78 (?), 80 und 81. — In Nr. 14 und 53 treten bzw. M a und A s t i a an Attis' Stelle).

347) Hier. 172 Nr. 339: *μήτε τέκνων [μ]ήτ[ε] β[ίου] ὄνησις εἴη, [μήτ]ε γῆ βατὴ μήτ[ε] ἡ θάλασσα πλωτή. ἀλλὰ ἄτεκνος καὶ ἄβιος καὶ πηρὸς [παθή]ματι παντὶ ἀποθάνοι καὶ μετὰ θάνατον [ἔχοι] τοὺς ὑποχθονίους θεοὺς τιμωροὺς καὶ κεχολωμένους*; vgl. K. Pr. II Nr. 272; C. B. II 608 Nr. 498 bis, 744 Nr. 685. — *ἀώροις περιπέσοιτο συνφοραῖς* (C. I. G. III 3814, 3815, 3827 d. d., 3827 v., 3843, 3883; C. B. II 389 Nr. 238; H. A. 209 Nr. 7; Ber. Berl. Ak. 1888 II 865 f. Nr. 7; R. E. G. 3 (1890) 76 Nr. 48). — *ἔσται αὐτῷ ἀρὰ ἰς τὸν οἶκον καὶ τέκνα τέκνων* (C. B. II 654 Nr. 566, vgl. 385 Nr. 231, C. I. G. III add. 3882 i, K. Pr. II Nr. 255). Außerordentlich häufig ist die Formel *ὀρφανὰ τέκνα λίποιτο, χῆρον βίον, οἶκον ἔρημον* mit ihren verschiedenen Varianten (A. E. M. 19 (1896) 37 Nr. 22; C. I. G. III 3862, 3875, 3883 c; H. W. 163 Nr. 272; W. E. Nr. 514) und *τέκνων ἀώρων περιπέσοιτο συνφορᾷ* (A. M. 25 (1900) 470 Nr. 2; C. B. II 614 Nr. 522, 615 Nr. 527, 654 Nr. 574, vgl. A. J. A. 1 (1885) 142 f. Nr. 3, C. I. G. III 3865 i, C. B. II 661 Nr. 620).

348) *Ἔστε ἐπικατάρατος παρὰ θεῷ ἰς τὸν ἐῶναν.*

349) *Ἄωρα τέκνα ἔχωσι.*

350) M. B. Nr. 428; H. A. 221 f. Nr. 20 (= M. B. Nr. 427).

351) C. I G. III add. 3827 y; A. M. 25 (1900) 410 f. Nr. 20, 411 ff. Nr. 21, 469 Nr. 2 (= M. B. Nr. 47); H. A. 220 f. Nr. 19; Classic. Review 11 (1897) 157 Nr. 8; E. J. Nr. 142 (vgl. H. A. 203).

352) E. J. Nr. 142 (Jalobatsch).

353) Siehe z. B. I. G. XIV 772: . . . *μηθένα ἀδικῆσαι κατὰ τῶν θεῶν.* — *Ἀδικέω* mit dem Grabmal als Objekt ist häufig (z. B.: C. I. G. III 4008; J. H. St. 22 [1902] 118 Nr. 42; W. E. Nr. 251; E. J. Nr. 144; C. B. II 700 Nr. 635).

354) Die Hauptmasse der südphrygischen Inschriften mit dieser Formel oder einer ihrer manchen Varianten ist bei RAMSAY gesammelt, C. B. II 514 ff. Nr. 353 ff. Dazu kommt J. R. St. 16 (1926) 55 Nr. 172 [Pentapolis]; 59 f. Nr. 179; 84 Nr. 208; 85 f. Nr. 212 [alle aus Eumeneia]. Die Formel kommt ferner vor: M. B. Nr. 102 [Synnada]; J. H. St. 18 (1898) Nr. 53 bis; 19 (1899) 302 Nr. 233 [beide aus Philomelium]; C. I. G. III 3980; E. J. Nr. 138; W. E. Nr. 353 [alle aus dem pisidischen Antiochea]; LANCKORONSKI, Städte Pamphyliens und Pisidiens II (1892) 218 Nr. 170 [Termessus]; H. K. 8 Nr. 23 [Cibyratis]; L. W. III 1654 [Sardis]; GRÉGOIRE, Recueil Nr. 7 und 8 [Cyzicus]; B. C. H. 36 (1912) 631 f. Nr. 85 [Thracien]. Außerhalb des phrygischen Gebietes (im weitesten Sinne) kommt die Formel nur in einer Inschrift aus Cäsarea in Cappadocien vor (B. C. H. 33 (1909) 67 Nr. 46: „Grabmal über den P h r y g e r Papylos) sowie in einer aus Rom (C. I. G. IV 9802).

355) M. d. R. 15 (1895) 254 f.

356) A. a. O. 253.

357) Psyche II $^{9-10}$ (1925) 341 Anm. 2.

358) Vgl. die Inschriften mit der Formel *ἔχει πρὸς τὸν θεόν* (J. R. St. 14 (1924) 85 Nr. 1; 86 Nr. 2; 87 Nr. 4 [alle aus Laodicea Catacecaumene]; ibid. 36 f. Nr. 19 [Iconium]; Sitzungsber. d. kgl. bayerischen Akad. d. Wiss. 1860 S. 193 Nr. 3 (vgl. J. R. St. 14 [1924] 37 Anm. 1 [Pessinus]) und *δώσει λόγον θεῷ* (J. R. St. 14 (1924) 88 Nr. 2; A. M. 13 [1888] 241 Nr. 18 [beide aus Laodicea C.]; J. R. St. 14 [1924] 34 Nr. 17; J. H. St. 22 [1902] 354 Nr. 98 [beide aus Iconium]; B. C. H. 17 [1893] 292 f. Nr. 105 [Pessinus]; Sitzungsberichte der königl. bayerischen Akademie der Wissenschaften 1860 S. 195 Nr. 11 [Palia-Justinianopolis]), deren Varianten in derselben Richtung gehen: *ἕ[ξ]ει πρὸς τὸν ἅγιον θεόν* (J. R. St. 14 (1924) 87 Nr. 5 [Iconium]), *[ἕξ]η πρὸς τὴν [ἡμέρ]αν* (ibid. 86 Nr. 3 [Laodicea C.]), *ἕ[ξ]ει πρὸς τὴν ἐωνίαν κρίσιν* (Studia Pontica III 1 [1910] 215 Nr. 234, vgl. J. R. St. 14 [1924] 87 Nr. 6 [Euchaïta]); *κριτῇ τῷ ζῶντι λόγον ἔνδικον [ποιήσει ?]* A. M. 13 [1888] 249 Nr. 45 [Laodicea C.]); *δώσει τῷ θεῷ λόγον τῷ μέλλοντι κρείνειν ζῶ[ν]τας κὲ νεκρούς* (J. H. St. 4 [1883] 434 f. Nr. 43 [Philomelium]); *δώσει λόγον τῷ ἐρχομένῳ κρῖνε ζῶντας καὶ νεκρούς* (Kalinka, Jh. Oe. A.I. 23 [1926] Beibl. 205 f. Nr. 168 und 169); *δώσει λόγον τῷ θεῷ ἐν ἡμέρᾳ κρίσε[ω]ς τοῦ κριν[ομένου?]* (Dumont, Mélanges d' Archéologie 395 Nr. 74 $^{Z.5}$ = A. E. M. 8 [1884] 226 Nr. 61 = Kalinka, Jh. Oe. A. I. 1 [1898] Beibl. 114 Nr. 11 [beide aus Thracien]).

359) *Θ. ῞Υ.* auf jüdischen Monumenten: B. C. H. 13 (1889) 178 ff. (= O. G. I. S. Nr. 96, vgl. Wilamowitz, Ber. Berl. Akad. 1902 II S. 1094); die jüdischen Rachegebete von Rhenea (b. Deios): Bergmann, Philologus 70 (1911) 503 (vgl. Wilhelm, Jh. Oe. A. I. 4 [1901] Beibl. 10 ff.); Plassart, La synagogue juive de Délos (in Mélanges Holleaux) (1913) 201 ff. kenne ich nur aus Juster's Referat in Les juifs dans l'empire Romain I (1914) 497 ff. Aus Kleinasien hat man m. W. kein sicheres Beispiel; gewöhnlich nimmt man an, daß die zahlreichen Denkmäler hier aus einem synkretistischen, unter semitischer (jüdischer) Einwirkung entstandenen *Θ. ῞Υ.*-Kult stammen (siehe jedoch, was Lydien betrifft, K. Pr. I 27 Nr. 39). Vgl. übrigens Schürer, Ber. Berl. Akad. 1897 I 200 ff., Cumont, Hypsistos (Suppl. Rev. inst. publ. en Belgique 1897) *(non vidi)*, Cumont, Hypsistos (P. W. IX 1 [1914] 444 ff.).

360) Vgl. die lydische Formel *fakaṇ vissiz nivishṇ varbtokid*, die in sepulkralen Inschriften häufig vorkommt („Sardis", Publications of the American Society for the Excavations of Sardis VI 2 [1924] Nr. 6, 7, 8, 9, 10; vgl. Sayce in A. J. Ph. 46 [1925] 29 ff.), und die Littmann mutmaßungsweise mit „may a god take vengeance upon the godless" („Sardis" VI 1 [1916] 45) übersetzt.

361) Siehe z. B. die — gerade für unsern Fall sehr erläuternden —

Aussagen in den kleinasiatischen Carpus-, Papylus- og Agathonike-Akten (aus der Mitte des 3. Jahrh.s) § 17 ff., KNOPF, Ausgew. Märtyrerakten [2] (1913).

362) So muß das *abscisum et semivirum* des Hieronymus (Ep. 41 ad Marcellam, 4) sicher verstanden werden; vgl. den „Dialog", LABRIOLLE, Sources 103[4] und [13], und Didymus, De trin. III 41 (*ἱερεὺς πρῶτον εἰδώλου*).

363) Gregor Naz., Or. 22[12]; Filastrius, Haer. 75; Hieronymus, Comm. in Ep. ad Gal. II (MIGNE, P. L. XXVI 282).

364) A. a. O. 873.

365) Vgl. S. 876: Die alte phrygische Natur mischte sich unmerklich trübend in das reinchristliche Gefühl, und MONTANUS hielt für Eingebung des Geistes, was vom Fleische kam.

366) S. 143, vgl. Effata et oracula Montanistarum, Programma, Hafniae 1829.

367) A. SCHWEGLER, Der Montanismus und die christliche Kirche (1841) 78 ff., vgl. F. C. BAUR in Theologische Jahrbücher 1851 S. 539 ff., WEINEL, Die Wirkungen des Geistes und der Geister (1899) 94 ff.

368) Siehe z. B. RENAN, Marc Aurel (1882) 210 ff.; SALMON, Art. „Montanus" in Dictionary of Christian Biography III (1882) 936; HILGENFELD, Ketzergeschichte (1884) 590, 596; RAMSAY, The Church in the Roman Empire [4] (1895) 438, Pauline and other studies (1906) 183; CUMONT, Die orientalischen Religionen (1910) 61; HEUSSI, Art. „Montanismus" in SCHIELE's Lexikon („Religion in Geschichte und Gegenwart") IV (1913) 483.

369) Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst 5 (1842) 45 ff.

370) DELATTE, B. C. H. 38 (1914) 249 Anm. 2.

371) A. J. REINACH, Revue celtique 28 (1907) 232; vgl. die Aussagen desselben Verfassers in Revue des Études Juives 66 (1913) 234: „. . . avec lui (c: le Montanisme), c'est la vieille religion anatolienne qui penètre dans l'Église". Als Beweis führt er u. a. an, daß Montanus „se donnait comme l'époux de la Vierge Marie, comme Attis était le parèdre de la Mère des Dieux" (dieselbe Bemerkung bei FARNELL, The Evolution of Religion [1905] 67); wo er dies her hat, konnte ich nicht ausfindig machen.

372) Le culte de Cybèle 404 f.: Das kataphrygische Christentum „apparaît comme un rajeunissement du paganisme indigène. Leur Pépouze est une Pessinonte chrétienne".

373) T. U. XII 4, b (1895) 24 f.

374) I [4] (1909) 427 Anm. 1, vgl. Mission und Ausbreitung II [4] (1924) 765.

375) 13 [3] (1903) 420[29] ff., vgl. Geschichte des Montanismus (1881) 148 f.

376) Crise 3.

377) Vgl. B. J. KIDD: A history of the Church 1 (1922) 280 f.: „At any rate, Asiatic Montanism was a corybantic form of Christianity, and racy of Phrygian soil."

378) Crise 175 Anm. 1.

379) Crise 11.

380) So namentlich von Weinel, auf dessen vortreffliche Schrift wir oft zurückkommen werden.

381) Die Inschriften sind von Hogarth, J. H. St. 8 (1887) 376 ff. und Ramsay, ibid. 4 (1883) 380 ff., 10 (1889) 216 ff., C. B. I 142 ff. publiziert. Ueber die Entdeckung des Heiligtums und dessen Lage siehe Hogarth, a. a. O. 376, C. B. I 130 ff., vgl. V. Schultze: Kleinasien I (1922) 471 ff. Siehe übrigens J. Gagé: Deux dieux cavaliers d'Asie Mineure (M. d. R. 43 [1926] 109 ff.).

382) Ueber Hierapolis und dessen Geschichte siehe V. Schultze, a. a. O. 411 ff.

383) Kretschmer, Einleitung in die Geschichte d. griech. Sprache 378, vgl. C. B. I 133, Drexler bei Roscher II 2 Sp. 1802 f.

384) J. H. St. 8 (1887) 385 Nr. 15 (= 10 [1889] 222 Nr. 7); siehe doch C. B. I 151 Nr. 49.

385) J. H. St. 4 (1883) 381 Nr. 4 (= C. B. I 148 Nr. 39).

386) Vgl. Wilhelm, Beiträge zur griech. Inschriftenkunde (1909) 283 (Sonderschr. d. österr. arch. Inst. 7).

387) C. B. I 133 und 345.

388) Plutarch, Quaest. Graec. 45: *Λυδοὶ γὰρ λάβρυν τὸν πέλεκυν ὀνομάζουσι.* — Ueber die Doppelaxt siehe Margaret C. Waites: The Deities of the Sacred Axe (A. J. A. 27 [1923] 25 ff.).

389) Iwan Müller's Handbuch III 1 1 (1904) 58 Anm. 1.

390) Rhein. Mus. 61 (1906) 150.

391) Oder *Ἥλιος Ἀπόλλων Λυερμηνός* J. H. St. 4 (1883) 383 Nr. 5 (= C. B. I 146 Nr. 34), vgl. 380 Nr. 3 (= C. B. I 147 Nr. 38).

392) Siehe Leo Weber, The coins of Hierapolis in Phrygia (Sonderdruck von Numismatic Chronicle 4. ser., vol XIII [1913]) 6 Anm. 1. In dieser Arbeit und in desselben Verfassers, Die Homoniemünzen des phrygischen Hierapolis (Journ. intern. d'archéol. numism. 1912 S. 65 ff.) ist das Münzmaterial am vollständigsten gesammelt.

393) Z. B.: Head 231 Nr. 23 und Pl. XXIX 8, vgl. Weber, The coins of Hierapolis 25, XIV 1.

394) Hier.-Ephesus, Ephesus.-Hier., Hier.-Smyrna, Hier.-Sardis, Hier.-Cyzicus, Weber, Die Homoniemünzen 67 ff.: A, B, C, E, G.

395) Cichorius Hier. 19 f., vgl. Beloch, Griech. Gesch. III 1 (1904) 269.

396) XIII 4 14 Meineke.

397) Leo Weber, Apollon Pythoktonos im phrygischen Hierapolis, Philologus 69 (1910) 184 ff.

398) Weber a. a. O. 188 Anm. 8. — Kybele auf Münzen aus Hierapolis: Weber, The coins of Hierapolis 35 f., XVIII. — Ein Archigallus in H.: Hier. Nr. 33 vgl. 179 Nr. 1 und dazu S. 43, wo auch der Fund eines Kybelereliefs in den Ruinen erwähnt ist.

399) „Apollon Pythoktonos."

400) Hier. Nr. 15. — Ueber die bei Cichorius, a. a. O. S. 43 erwähnte Münze (Mionnet, Suppl. VII 568 Nr. 373) siehe v. Papen, Ztschr. f. Numismatik 26 (1907—1908) 177.

401) Ramsay's Annahme, C. B. I 89 ff.; vgl. Cichorius, Hier. 43.

402) Weber, Apollon Pythoktonos 224 f.

403) J. H. St. 4 (1883) 383 Nr. 5 und 384 f. Nr. 7 (= C. B. I 153 Nr. 53).

404) In J. H. St. 10 (1889) 217 Nr. 1 (= C. B. I 149 Nr. 41) wird das Heiligtum ein *σύνβωμον* genannt. — Anrede an beide Gottheiten zugleich: J. H. St. 4 (1883) 383 Nr. 5.

405) Cappadocien: Das Ma-Heiligtum in Comana (Strabo XII 2 3), der Zeus-Tempel in Venasa (2 5); Pontus: Das Heiligtum des Men Pharnaku in Cabira (Diospolis-Neocäsarea) (3 31), der Ma-Tempel in Comana (3 32—36, vgl. 8 9), der Anaïtis-Tempel in Zela (3 37 vgl. XI 8 4) Mysien: Das Heiligtum des abrettenischen Zeus (XII 8 9); Phrygien: Der Tempel in Pessinus (XII 5 3); Pisidien: Das Heiligtum des Men Askaënos bei Antiochea (8 14, vgl. 3 31); Cilicien: Der Zeus-Tempel in Alba (XIV 5 10).

406) Siehe z. B. XII 2 5—6.

407) Vgl. Rostowzew, Studien zur Geschichte des römischen Kolonates (Archiv f. Papyrusforschung, Beih. I [1910]) 269 ff.

408) XI 4 7, vgl. XII 3 31.

409) *ὧν ἐνθουσιῶσι πολλοί καὶ προφητεύουσι.*

410) Vgl., was Pessinus betrifft, die Attalidenbriefe, nach denen der Oberpriester sich mit Attis identifiziert, indem er seinen Namen führt (O. G. I. S. 315). — Ueber die Attalidenbriefe siehe F. Stähelin, Geschichte der kleinasiatischen Galater [2] (1907) 75 ff. und die dort angef. Literatur.

411) *κώμη* oder *χωρίον*: J. H. St. 8 (1887) 383 Nr. 14 (= 10 [1889] 220 f. Nr. 6 = C. B. I 151 Nr. 48); vgl. 387 Nr. 16 (= 10 [1889] 222 Nr. 8 = C. B. I 152 Nr. 50). Zu den Ausdrücken siehe Rostowzew, Gesch. d. röm. Kolonates 293 Anm. 1, und zum Verhältnis des Tempels zu dem naheliegenden Dionysopolis S. 276. — Wenn das Dorf wirklich — wie Ramsay annimmt (C. B. I 132 f.) — mit dem Atyochorion identisch ist, dessen Existenz aus J. H. St. 4 (1883) 383 Nr. 5 (= C. B. I 146 Nr. 34) hervorgeht, so ist der Name Lairbenos offenbar ursprünglich nur ein lokaler Zuname zu Attis.

412) Zu diesen *ἱεραί* und *ἱεροί*, die häufig in den Inschriften erwähnt werden, über deren Stellung aber beständig viel Unklarheit herrscht, siehe Hicks, Ancient Greek Inscriptions III 85 ff., Ramsay, C. B. I 135 f., 147 f., Chapot, La province romaine proconsulaire d'Asie (1904) 178. Steinleitner, Die Beicht im Zusammenhange mit der sakralen Rechtspflege in der Antike (1913), faßt sie, unter Hinweis auf Poland, Ge-

schichte des Griechischen Vereinswesens (1909) 391, auf als „Mitglieder ein und derselben Kultgemeinde . . . sei es nun als Freie, Sklaven oder Freigelassene, Mann oder Frau, die als Laien den Priester in seiner Tätigkeit zu unterstützen und namentlich beim Opfer gewisse Funktionen auszuüben hatten, mögen sie durch das Los oder durch Wahl zu diesem Amte bestimmt worden sein" (siehe S. 87 Anm. 1, vgl. die Mysterieninschrift von Andania, I. G. V 1 Nr. 1390 und Ziehen's Bemerkungen in Prott und Ziehen, Leges Graecorum sacrae II 179 ff.).

413) *Κατὰ ὄναρ* setzen Eltern ihre Kinder aus (J. H. St. 4 [1883] 380 Nr. 3 = C. B. I 147 Nr. 38), und *κατὰ ἐπιταγήν* geben Herren ihre Sklaven frei (J. H. St. 8 (1887) 376 Nr. 1 (= C. B. I 147 Nr. 37 = Cagnat, Inscr. Graec. ad res Roman. pertinentes IV Nr. 758); 4 (1883) 381 Nr. 4 (= C. B. I 148 Nr. 39), vgl. 8 [1887] 378 Nr. 4 und 379 Nr. 7). Die Freilassung geschieht in diesen und andern Fällen unter der Form, daß der Sklave dem Gott überlassen wird (siehe darüber A. Calderini, La Manomissione in Grecia [1908], besonders S. 104 ff., und 395 f., Mitteis, Reichsrecht und Volksrecht [1891] 372 ff., und Thalheim's Artikel „Freigelassen", P. W. VII 1 (1910) 97 f.). Der Gebrauch ist bekanntlich sowohl von Juden (siehe z. B. Inscriptiones antiquae Orae Septentrionalis Ponti Euxini ed. Latyschev II Nr. 52 und 53) als auch von Christen („manumissio in ecclesia", Cod. Theod. IV 7 1) aufgenommen worden.

414) Alle bekannten phrygischen Sühneinschriften sind in Steinleitner's Sammlung aufgenommen (a. a. O. 47 ff. Nr. 22—33). Sie werden im folgenden so zitiert: als *A* (= J. H. St. 8 [1887] 381 Nr. 12, 10 [1889] 219 Nr. 4, C. B. I 150 Nr. 45 = Steinl. Nr. 22), *B* (= J. H. St. 8 [1887] 382 Nr. 13, 10 (1889) 220 Nr. 5, C. B. I 151 Nr. 46 = Steinl. Nr. 23), *C* (= J. H. St. 8 [1887] 383 Nr. 14, 10 [1889] 220 Nr. 6, C. B. I 151 Nr. 48 = Steinl. Nr. 24), *D* (= J. H. St. 8 [1887] 385 Nr. 15, 10 (1889) 222 Nr. 7, C. B. I 151 Nr. 49 = Steinl. Nr. 25), *E* (= J. H. St. 8 [1887] 387 Nr. 16, 10 [1889] 222 Nr. 8, C. B. I 152 Nr. 50 = Steinl. Nr. 26), *F* (= J. H. St. 8 [1887] 389 Nr. 18, C. B. I 152 Nr. 51 = Steinl. Nr. 27), *G* (= J. H. St. 8 [1887] 389 Nr. 19, 10 [1889] 223 Nr. 9, C. B. I 150 Nr. 44 = Steinl. Nr. 28), *H* (= J. H. St. 10 [1889] 217 Nr. 1, C. B. I 149 Nr. 41 = Steinl. Nr. 29), *I* (= J. H. St. 10 [1889] 219 Nr. 3, C. B. I 151 Nr. 47 = Steinl. Nr. 30), *J* (= J. H. St. 4 [1883] 384 Nr. 7, C. B. I 153 Nr. 53 = Steinl. Nr. 31), *K* (= J. H. St. 8 [1887] 387 f. Nr. 17, C. B. I 150 Nr. 43 = Steinl. Nr. 32), *L* (= J. H. St. 10 [1889] 218 Nr. 2, C. B. I 149 Nr. 42 = Steinl. Nr. 33).

415) Nur aus zwei von den Inschriften — *I* und *J* — können wir uns von dem Versehen des Sünders gar keinen Begriff machen.

416) Ueber *ἁγνός* und seine Bedeutung siehe E. Williger: Hagios (1922) (R. V. V. XIX I).

417) *E*, vgl. *C*, wo die Gattin des Aur. Apollonios bekennt, letztere Sünde in Gedankenlosigkeit begangen zu haben.

418) Steinleitner lenkt S. 89 f. die Aufmerksamkeit auf folgende Inschrift aus Philadelphia: *[Τύ]φων Καλλισ[τ]ρά[τ]ου Μητρὶ Ἀναειτιδι γενόμενος ὅρκου μνήμων ἀνέθηκεν εὐχήν.* Man könnte sich denken, Sosandros habe einen ähnlichen Eid abgelegt. Indem er versäumte, sein Gelübde zu erfüllen, würde er dann den übernatürlichen Mächten anheimgefallen sein, denen er sich im Falle der Wortbrüchigkeit übergeben hatte, und folglich wäre er nun im Verhältnis zu Lairbenos *ἄναγνος*.

419) Hogarth liest: *(ὑ)π(ε)στρ(έ)φησα ἕ[ι]δ(ο)ς* . . . . . („since I had turned round (or over?) the chair") und denkt bei *εἶδος* (= *ἕδος*) an „a votive tripod" oder dgl. Ramsay fand indessen in der letzten Buchstabengruppe das Wort *εἰλάστην* und sieht in den vorangehenden Buchstaben „a passive aorist, *προστρεφθείς*, from *προστρέπω*, in the sense of „having supplicated"". Steinleitner (S. 52 ff., vgl. 88 f.) liest *ἐμαρτηνκένε ἱποιστριφθίς (= (ὑ)πο[ι]στρεφθείς)* wonach Sophrons Sünde darin sollte bestanden haben, daß er sich während einer gottesdienstlichen Handlung umgewendet oder zurückgeschaut hatte.

420) Siehe oben S. 98.

421) Philologus 53 (1894) 350 f.

422) C. B. I Addenda 345 f.

423) J. H. St. 10 (1889) 229, vgl. C. B. I 138 f., 150; Expository Times 10 (1898/99) 56, 108.

424) Die Reinheitsvorschriften im griechischen Kult (R. V. V. IX 1 [1910]) 88.

425) „*ἄδυτον* means: „not allowed to be offered as an ordinary sacrifice (*θυσία*), the flesh of which was eaten "" (C. B. I 345).

426) Dieselbe Auffassung: Drexler bei Roscher II 2 Sp. 1805.

427) Vgl. Zingerle, a. a. O. S. 350.

428) Bei Ramsay, Expos. Times 10 (1898/99) 56.

429) S. 91, vgl. auch Wächter, a. a. O. S. 88 Anm. 1.

430) Zum Verhältnis zwischen Heiligkeit, Unreinheit und *tabu* siehe W. Robertson Smith (-*Stübe*), Die Religion der Semiten (1899) 102 ff.

431) *A* und *K* und auch *J*, von dessen sechster, bis jetzt unverständlicher Zeile W. H. Buckler eine höchst ansprechende Erklärung gegeben hat („Some Lydian propitiatory inscriptions", A. B. S. A. 21 (1914—1916) 172 f. Nr. 2), wonach Aphias gestraft worden sei *ἰς τὸ[ν] γλουθ(ί)ον (= γλουτίον*, Diminutiv von *γλουτός)*, vgl. Buckler, ibid. Nr. 1 *(ἰς τοὺς ὀφθαλμούς)* und Paris, B. C. H. 8(1884) 378 *(ἰς τοὺς μαστούς)*.

432) *Καθαρμοί* und *θυσίαι* werden ausdrücklich in *K* genannt.

433) *C*: *ἐξωμολογησά[μην] καὶ εἰλάθη*; *D*: *ἐξομολ[ογ]ησάμενος εἰστηλο-γ[ρά]φησα.*

434) *B*: *Ἀπε[λλᾶς Ἀπολλ]ωνίου Μοτελληνὸς ἐξομολογοῦμε (= ἐξομολογέομαι)* — Gegenwart, nicht Vergangenheit wie in *C* und *D*.

435) *K*: *ε[ἱλασάμην τὸν κ]ύριον* . . .

436) *A*: *παραγέλων μηδένα καταφρονεῖ[ν τοῦ θεοῦ]*; vgl. *B*, *C*, *D*, *H* und *I*.

437) *L*: *[εὐλογ]ῶν . . . [ἐστηλογράφ]ησεν.*

438) *B*: *ἐπὶ ἕξει τὴ[ν στ]ίλην ἐξονπλάριον*, vgl. *C*, *D*, *H*, *I*. — *K*: *ἐπεὶ παθῖτε τὰς ἐμὰς κολάσεις.*

439) Die im folgenden benützten Sühneinschriften werden folgenderweise angeführt: *a* = K. Pr. II 103 Nr. 204 (Steinl. 1), *b* = K. Pr. II 106 Nr. 206 (Steinl. 2), *c* = K. Pr. II 106 Nr. 208 (Steinl. 3), *d* = *Μουσεῖον καὶ βιβλιοθήκη τῆς εὐαγγελικῆς σχολῆς*, Smyrna 1884/85 S. 54 Nr. 433 (Steinl. 4), *e* = *Μουσεῖον*, ibid. S. 55 Nr. 437 (Steinl. 5), *f* = *Μουσεῖον*, 1886 S. 84 f. Nr. 577 (Steinl. 6), *g* = *Μουσεῖον* 1886 S. 79 Nr. 569 (Steinl. 7), *h* = Buresch, Aus Lydien 111 Nr. 53 (Steinl. 8), *i* = *Μουσεῖον* 1878—1880 S. 158 Nr. 316 (Steinl. 9), *j* = C. I. G. II 3442 (Steinl. 10), *k* = *Μουσεῖον*, 1878—1880 S. 162 Nr. 326 (Steinl. 11), *l* = *Μουσεῖον* 1878—1880 S. 165 Nr. 334 (Steinl. 12), *m* = Conze, Archäologische Zeitung 38 (1880) 37 (Steinl. 13), *n* = *Μουσεῖον* 1878—1880 S. 164 Nr. 332 (Steinl. 14), *o* = *Μουσεῖον* 1878—1880 S. 164 Nr. 333 (Steinl. 15), *p* = K. Pr. II 99 Nr. 197 (Steinl. 16), *q* = Leemans, Grieksche opschriften uit Klein-Azie, Verhandelingen d. Koninkl. Akademie van Wetenschappen, Afdeel. Letterkunde 1888 Verh. II p. 11 Nr. V, Plaat II 5 (Steinl. 17), *r* = *Μουσεῖον* 1884—1885 S. 65 Nr. 460 (Steinl. 18), *s* = R. E. G. 12 (1899) 385 Nr. 8 (Steinl. 19), *t* = K.Pr. I 15 Nr. 25 (Steinl. 20), *u* = K. Pr. II 78 Nr. 164 (Steinl. 21), *x* = Buckler, a. a. O. 169 ff. Nr. 1 Pl. XV 1, *y* = R. E. G. 14 (1901), 301 Nr. 4 (Buckler Nr. 3), z = Buresch, Aus Lydien 87, Wiegand, A. M. 29 (1904) 318. (Buckler Nr. 6); Z_1 = Zingerle, Jh.Oe.A.I. 23 (1926) Beibl., 5 Nr. 1; Z_2 = Zingerle, a. a. O. 16 Nr. 2; Z_3 = Zingerle, a. a. O. 23 Nr. 3; Z_4 = Zingerle, a. a. O. 27 Nr. 4. — Verschiedene der Inschriften *a*—*u* sind häufig revidiert worden (siehe Steinleitner, wozu in bezug auf *e* Zingerle kommt, (a. a. O. 28 Nr. 5), und was *f* betrifft Buckler 175 ff. Nr. 4 Pl. XV 2, wo die Stele aufs neue mit epigraphischem Text veröffentlicht ist). — Zu den Sühneinschriften aus dem westlichen Kleinasien kommt nun auch eine einzelne aus dem pisidischen Antiochea (J. H. St. 32 (1912) 142 Nr. 65).

440) Ueber den Fundort dieser Stele siehe Wiegand a. a. O. Ihren Charakter hat zuerst Buckler erkannt, wie auch seine — von Buresch's und Wiegand's stark abweichende — Deutung einleuchtend richtig vorkommt. Dagegen sehe ich nicht ein, wie L. W. III 1764 b (= Buckler 180 Nr. 5) unter den Begriff „propitiatory inscriptions" fallen kann.

441) K. Pr. II S. 78; die Smyrna-Zeitschrift selbst war mir nicht zugänglich. — Hierher gehört auch L. W. III 699 (= Buckler, J. H. St. 37 [1917] 114 Nr. 27), eine Votivstele für Meter Oreia, worauf „a seated figure of the Mother Goddess, with a lion on each side of her, occupies a niche" (Buckler).

442) Aus Lydien 65 ff.

443) Sabazios' Herkunft ist ausführlich debattiert in Eisele's Sabazios-Artikel (Roscher IV 232 ff.), wo bezweifelt wird, daß Sabazios erst nach Phrygien kam, als die Phryger aus Thrazien einwanderten. — Ueber die lydischen Kulte siehe J. Keil: Die Kulte Lydiens (A. S. 239 ff.).

444) *Ἡ Ταζηνῶν κατοικία* wird in *i* erwähnt; über ihre Lage siehe Steinleitner 34.

445) Zu dieser Göttin und ihrer Bedeutung für die orphische Religion siehe O. Kern in Genethliakon für C. Robert (1910) 89 ff.

446) Die Stadt *Ἄζιτα* ist nur aus dieser Inschrift bekannt.

447) Im Genitiv *Τιάμου* ist der Name des Stifters des Heiligtums enthalten (*ι*: *τοῦ χυρίου τοῦ Τιάμου*. Vgl. *Μὶς Ἀρτεμιδώρου*, *Μὴν Φαρνάκου*, *Μὴν Κάρου* etc. und dazu Kretschmer, Einleitung 198 Anm., K. Pr. II 104 und Buckler, a. a. O. 180, der in bezug auf Men Karu auf die kürzlich von Littmann publizierten lydischen Texte aus Sardis verweist, wo *Κάρος* als Personenname vorkommt). Wright vermutet (Harvard studies in cl. philol. 6 [1895] 68 ff.), daß *Τιάμου* Beziehung habe zu Tiâmat, dem babylonischen Namen für das als eine (weibliche) Gottheit aufgefaßte Urmeer. Wenigstens zeigen die lydischen Texte nach Littmann („Sardis" VI 1 (1916) 4. 43. 85), daß der Marduk der Assyrer in Lydien verehrt wurde. Auf semitischen Einfluß könnte auch das Wort *Λαβάνας* deuten (siehe Steinleitner 11 ff.).

448) C. I. G. II 3448; K. Pr. II 95 Nr. 185; 105 Nr. 205; *M. Ἀξ. ἐξ Ἐπικράτου*: K. Pr. II 95 und ebendort Nr. 184.

449) Ein *Ζεὺς Βώζιος* und *Βώτηος* kommt auf Münzen aus Hierapolis vor und ein *Ζ. Ποητός* auf Münzen aus Dionysopolis (siehe Weber, Apollon Pythoktonos 236 f.).

450) *Μήτηρ Φιλεῖς* (K. Pr. I 25 Nr. 34); *Μήτηρ Ἀνασῖτις* (ibid. 24 f. Nr. 32 und 33; A. M 14 [1889] 106 Nr. 56); *Ἀνασῖτις* (K. Pr. I 24 Nr. 30); *Ἄρτεμις* (L. W. III 646 und 648); *Ἄρτεμις Ἀνασῖτις* (K. Pr. I 24 Nr. 31).

451) *Μὴν Τιάμου* (K. Pr. I 27 Nr. 38); *Ζεὺς Σαουάζιος* (B. C. H. 1 [1877] 307 ff.).

452) Was *c* betrifft, so geht dies aus dem Relief der Stele (abgebildet bei Wiegand, a. a. O.) hervor; der Name des Gottes ist — wie Buckler gezeigt hat — in der Inschrift nicht genannt.

453) Es ist in diesem Zusammenhang noch wert, daran zu erinnern, daß die Mäoner nach Kretschmer (Einl. 384 ff.) nicht ein lydischer, sondern ein lydisch-phrygischer Stamm sind.

454) Zur Gleichgültigkeit dessen, ob der Wille zur sündigen Handlung vorhanden sei oder nicht, siehe *k* (*εἰδότων καὶ μὴ εἰδότων*) und *e* (*ἀγνοήσας*). Vgl. auch die Fälle, wo das Verbrechen ungesühnt bleibt, selbst wenn der eigentlich Schuldige gestorben ist.

455) Möglicherweise handelt es sich hier um ein kultisches Versehen sexueller Art, vgl. Jamblichus, Vita Pythag. 153 (... *εἰς ἱερὸν εἰσιέναι*

ὅλον καθαρὸν ἱμάτιον ἔχοντα, καὶ ἐν ᾧ μὴ ἐγκοιμῆταί τις) und die übrigen bei WÄCHTER, a. a. O. 15 gesammelten Stellen. Auffallend ist auf jeden Fall, daß derartige Versehen in diesen Sühneinschriften nicht ausdrücklich genannt werden, und das um so mehr, als wir aus dem Kultreglement bei dem Metroon in Maonia (K. Pr. II 82 Nr. 167) wissen, welches Gewicht man gerade auf diese Seite der kultischen Reinheit gelegt hat.

456) Vgl. A. M. 14 (1889) 106 Nr. 56 (Philadelphia).

457) Vgl. HOMOLLE, B. C. H. 14 (1890) 456 ff.

458) ZINGERLE weist auf eine andere maonische Inschrift aus derselben Zeit hin (K. Pr. II 94 Nr. 183), in der eine Vereinigung von κα[τ]α-λοιπικοὶ Μη[τρὸς . .] καὶ Μητὸς Τιάμου καὶ Μητὸς Πετραείτου erwähnt ist, und er vermutet, daß Dionysios seine Göttin gekränkt habe, weil er nicht die vorgeschriebenen Termine der an ihren Kultus geknüpften Waschungen innehielt.

459) Ammion ist εἰς τοὺς μαστούς gestraft worden (vgl. das Relief der Stele, das zwei weibliche Brüste darstellt), Diokles εἰς τοὺς ὀφθαλμούς (auf der Stele sind zwei Augen und zwei Tauben abgebildet, BUCKLER, Pl. XV 1); Antonia ist „gestraft" worden, aber ist ὁλόκληρος geworden (vgl. zu dem Ausdruck ein Votivrelief von Kula (Μουσεῖον 1889) Nr. 165 = B. C. H. 4 [1880] 128), das zwei Frauenfüße darstellt und [ὑ]πὲρ τῆς ὁλοκληρίας [τῶν] ποδῶν aufgestellt ist), und die Stele des Metrodoros ist mit einem skulptierten Kinderarm versehen.

460) *b* und *t*, vgl. die Reliefe auf *d* und *e*, die zwei Brüste, ein Bein und zwei Augen darstellen.

461) Siehe *m* und *t*.

462) Was der Gott fordert (ἐπιζητεῖν: *a*, *e*, *g*, *o*, *p*, vgl. *f* und *i*; ἀπαιτεῖν: *q*), erfährt man, indem man ihn fragt (ἐρωτᾶν: *r*), und die Stele wird also „auf Befehl (des Gottes)" (κατ' ἐπιταγήν: *k*) aufgestellt.

463) ἐπιμη[ίλ]ια (*l*).

464) Sicher ist mit dem Ausdruck ἱεροποίημα (*d* und *e*) an die Aufstellung dieser Stele gedacht.

465) Vgl. *i* und die übrigen am Anfang von Anm. 462 genannten Inschriften. — Ein ähnliches Versehen wie das der Theodote scheint der in *y* erwähnte Sünder (oder die Sünderin?) begangen zu haben, wenn übrigens die von BUCKLER vorgeschlagene Deutung der fast ganz unleserlichen Inschrift richtig ist.

466) *f*, vgl. *c*, *d*, *h*, *k*, *q*.

467) ZINGERLE (a. a. O. 38 ff.) hat eine ganz andere Auffassung von der Inschrift. Der Grund, warum Theodote Glykon verflucht, ist der, daß er ihr gewisse Dokumente entwendet hat (χείρ = χειρόγραφον), worin sie, ohne Rücksicht auf die Rechte ihres Adoptivsohns zu nehmen, über ihr Eigentum zugunsten des Tempels disponiert hat. Mit diesen Dokumenten ist Glykon zu den Priestern gegangen und hat bei dem

Gerichtshof des Gottes Berufung eingelegt (ZINGERLE liest *ἐκακίσατο* anstatt *ἐκακώσατο*). Auch Theodote legt Berufung ein, aber der Gott gibt beiden Teilen Unrecht, und sowohl Theodote als Glykon sterben. Nach ihrem Tode fällt Theodotes Eigentum ihrem *ἔκγονος* zu; aber der Gott fordert die erwähnten Dokumente — und damit den ihm zukommenden Teil des Eigentums — von ihm, und er muß sie ausliefern (*ἀπέδωκε* sc. *τὰς χῖρας*). — Sehr wahrscheinlich klingt diese Geschichte nicht, weil der Tempel doch der Ort in der Welt war, wo Glykon die geringste Aussicht zur gerechten Beurteilung seiner Sache hatte. Ich ziehe darum die oben gegebene Deutung der Inschrift vor, selbst wenn sie voraussetzt, daß der Verfasser nur zum Hausgebrauch Griechisch gekonnt hat (der Dativ *αὐτῇ* paßt u. a. weder zu *ἀράμενος* noch zu *ἐκακώσατο*).

468) Ueber die Einzelheiten siehe ZINGERLE, a. a. O. 33 ff.

469) Aus Z_1 wissen wir, daß Hermogenes später aufs neue vor das Tempelgericht kam, angeklagt wegen unrechtmäßigen Besitzes von drei Schweinen, von denen behauptet wurde, sie hätten sich in sein und seines Bruders Herde verirrt. Hartnäckig, wie er offenbar gewesen ist, verneinte er indessen, etwas von der Sache zu wissen. Aber die mäonischen Götter ließen sich nicht hinters Licht führen. Die drei Schweine kosteten dem Hermogenes das Leben.

470) Ueber die juridische Bedeutung dieses Ausdruckes siehe ZINGERLE, a. a. O. 36 ff.

471) Die Einzelheiten bei ZINGERLE, a. a. O. 42 ff.

472) Z_1: *ἐπεστάθη οὖν τῆς θεοῦ τὸ σκῆπτρον καὶ τοῦ Κυρίου τοῦ Τιάμου*; Z_2: *ἡ δὲ Τατία(ς) ἐπέστησεν σκῆπτρον*. Ueber den höchst interessanten Einblick, den wir durch diese Inschriften in die Reste eines uralten, weitverbreiteten, heiligen Rechtssystems erhalten, siehe ZINGERLE, a. a. O. 29 ff.

473) Vgl. Z_1: *Μεγάλη μήτηρ Ἀναεῖτις Ἄζιτα κατέχουσα* und *h*: *Μέγας* [*Μὴν*] *Πετραείτης* [*τὴν κώμην*(?) *βα*]*σιλεύων*, K. Pr.s Restaurierung. STEINLEITNER vermutet [*κ*(*αὶ*) *Λαβάνης βα*]*σιλεύων*, wonach *βασιλεύων* als eine einfache Variation von *βασιλεύς* aufzufassen sein sollte, vgl. *Θεὸς βασιλεύς* in einer Inschrift von Endjikler bei Saittae (*Μουσεῖον* 1885—1886 S. 77 Nr. 567 [Steinl. 14 Anm. 2]).

474) Vgl. *k* und C. I. G. II 3439 (= L. W. III 668) (*Μὴν Τύραννος*) samt C. I. G. II 3438 (= L. W. III 667): *κατ' ἐπιταγὴν τοῦ κοιρίου τυράννου Διὸς Μασφαλατηνοῦ*.

475) Anonymus bei Eus., H. e. 5. 16 $_7$.

476) C. B. II 573 ff.

477) Die Inschriften verteilen sich so: 1. Hälfte des 2. Jahrhunderts: *c*, Z_1, *f*, *p*, *l*; ca. 150: *k*, *a*, Z_2, *e*, Z_3; ca. 200: *b*, Z_4; 1. Hälfte des 3. Jahrhunderts: *n*, *d*, *q*; *h* und *i* gehören dem 2. Jahrhundert oder spätestens dem Anfang des 3. Jahrhunderts an. — Verdächtig ist darum *g*, das 77/76 vor Chr. datiert ist.

478) Ueber die Anwendung dieses Namens als Zeitkriterium siehe RAMSAY, J. H. St. 4 (1883) 30, C. B. II 388 f., H. A. 355 Anm.

479) J. H. St. 8 (1887) 376 Nr. 1 (= C. B. I. 147 Nr. 37), J. H. St. 4 (1883) 380 Nr. 3 (= C. B. I 147 Nr. 38).

480) K. HOLL: Das Fortleben der Volkssprachen in Kleinasien, Hermes 43 (1908) 240 ff. — Ueber die kleinasiatischen Sprachen siehe E. MEYER: Die Volksstämme Kleinasiens (Ber. Berl. Akad., phil.-hist. Kl., 1925, 244 ff.).

481) C. I. L. 1^2 (1893) S. 260, vgl. S. 312.

482) Johs. Lydus, De mens. IV 49.

483) Liste bei GRAILLOT 262 Anm. 1.

484) Vgl. p. 173 D: *ἁγιστεία καὶ ἁγνεία.* Daß dieser Terminus auch die Zeit vor dem 22. umfaßt, hat GRAILLOT (119 Anm. 1) mit Recht aus p. 179 A geschlossen.

485) Oder: *castum M. D.*; die Stellen bei HEPDING 155 Anm. 5.

486) Ps. Cypr., Ad senatorem 15 ff., vgl. Hippolyt, Philos. V 9.

487) Or. V. p. 173 D ff.

488) Doch kaum die Taube, siehe Cornutus, Theol. Graec. comp. VI.

489) Vgl. Sallust. Philos., De diis et mundo IV.

490) Vgl. Cornutus a. a. O.

491) Arnobius V 6.

492) Marinus, Vita Procli 19 erwähnt solche monatliche Kasteiungen. Vgl. übrigens Arnob. V 16, Hieronymus, Ep. 107_{10}, Adv. Jovin. II_{17}.

493) Firm. Mat., De err. prof. rel. XXVII 4.

494) Julian, Or. V p. 168 C, vgl. Sallust. Philos., De diis et mundo 4.

495) Prudentius, Peristeph. X 196.

496) Arnob., Adv. nat. V 7 und 16.

497) Carm. ctr. pagan. 108.

498) Arnob. V 16 und 39, vgl. V 7.

499) Johs. Lydus, De mens. IV 59. — Ueber die Dendrophoren, ihre Organisation und Verbreitung siehe GRAILLOT 264 ff. — Nach Johs. Lydus a. a. O. ist das Fest, wonach sie ihren Namen haben, unter Claudius eingeführt. Dendrophoren treten in Rom auf jeden Fall im Jahre 107, möglicherweise aber schon 97 auf, in Regium 79, siehe GRAILLOT 115 Anm. 7.

500) Adv. nat. V 17.

501) 123 f.

502) Arnob. V 16, vgl. V 17, Martial, Epigr. V $41_{1—3}$, XIV 204, Sveton, Otho 8, Min. Fel., Oct. 22_1, Marinus, Vita Procli 33.

503) Vgl. Trebellius Pollio, Vita Claudii 4_2; Ps. Cypr., Ad senat. 20. — Vom 23. März heißt es bei Julian (Or. V p. 168 C): *εἶθ' ἑξῆς* (nämlich nach dem Tag, da der Baum gefällt wird) *περισαλπισμὸς παραλαμβάνεται.* Ueber das *tubilustrium* der Salier, worauf diese Worte hindeuten, siehe HEPDING 157 f. und GRAILLOT 125 f.

504) Val. Flacc., Arg. VIII 241; Tert., Apol. 25; Julian, Or. V p. 168 D; Sallust. Philos., De diis et mundo 4; Servius ad Aen. IX 115; Carm. ctr. pagan. 77; Ps. Cypr., Ad senat. 15 ff.; Prudentius, Peristeph. 1056 ff.; vgl. Maecenas, frgm. 5; Ovid, Fast. IV 244; Seneca, Agamemnon 686 f.; Juvenal, Sat. II 115 f.; Statius, Theb. X 170 ff.; Martial, Epigr. XI 84 $_{3—4}$; Lucian, Deor. dial XII, Tragodopod. 113 ff.; Min. Fel., Oct. 24 $_4$; Lactantius, Div. inst. I 21 $_{16}$, Epit. 18 $_4$; Ael. Lamprid., Vita Heliog. VII; Claudian., In Eutrop. I 277 ff.; Augustin, De civ. dei VII 28; Passio S. Symphoriani VI. — Die Astragalpeitsche: siehe Hepding 159 Anm. 1. — Zu den Bräuchen des Sangvis-Tages gehören in Rom auch das Opfer des Archigallen und das Gebet „pro salute imperatoris" (Tert., Apol. 25).

505) Vgl. Julian, Or. V p. 168 D, 169 D; Macrobius, Saturnal. I 21 $_{10}$; Dion. Areop., Ep. VIII 6 und schol. S. Maximi ad loc.; Damascius, Vita Isidori bei Photius, Bibl. ed. Bekker p. 345^a.

506) Arg. VIII 240.

507) Flav. Vopisc., Vita Aurel. 1 $_1$.

508) Sallust. Philos., De diis et mundo 4.

509) Ael. Lamprid., Vita Alex. Sev. 37 $_6$.

510) Flav. Vopisc., a. a. O.

511) II 598 ff.

512) Hist. I 10 $_{5—7}$.

513) Ovid, Fast. IV 333—346; Martial, Epigr. III 47; vgl. Lucanus, Phars. I 600 und Comm. Bernens. ad loc.; Val. Flacc., Arg. VIII 239; Silius Ital., Punica VIII 363; Statius, Silv. V 1. 222 ff.; Vibius Sequester, De flum. font.: *Almon Romae ubi M. d. VI Kal. Apr. lavatur*; Menologia rustica, C. I. L. VI 2305. 2306.

514) Ovid, Fast. IV 346.

515) Prudentius, Peristeph. X 154 f.

516) VII 32.

517) Ammian. Marc. XXIII 3 $_7$; Ambrosius, Ep. prim. class. XVIII 31.

518) Claudian, De bello Gildon. I 119.

519) Ovid, Fast. IV 340, vgl. Martial, Epigr. III 47 $_2$.

520) Menol. rust., C. I. L. a. a. O., vgl. Ovid, Fast. IV 333 ff.

521) Eine kritische Auseinandersetzung in bezug auf die Berichte über die Translation bei Ernst Schmidt (Kultübertragungen [R. V. V. VIII 2] [1909] 1 ff.). Die Ueberlieferung von der asiatischen Herkunft des Steines wird hier als „eine Erfindung mit politischer Tendenz" dargestellt, „wodurch Rom sein Recht dokumentieren wollte, sich in die kleinasiatischen Verhältnisse einzumischen" (S. 27). „Wahrscheinlich hat der phrygische Kult, wie so viele andere, erst heimlich in privaten Kreisen Eingang gefunden und wurde, als man ihn aus politischen Gründen gut gebrauchen konnte, ... zum Staatskult erhoben" (S. 28). Vermutlich beruhen also sämtliche Berichte von einer Translation auf einer rei-

nen Fiktion. Ausgeschlossen ist natürlich nicht, daß man wirklich ein Schiff mit einem Meteorstein die Tiber hinaufgeführt und ihm in Rom einen feierlichen Empfang bereitet hat. „Ein Stein war ja später nachweislich vorhanden: einen solchen zu beschaffen konnte keine allzugroßen Schwierigkeiten bieten" (S. 28 Anm. 2). — Sicher verwirft SCHMIDT (S. 23 ff.) mit Recht die landläufige Tradition, daß der Stein von Pessinus gekommen sei (siehe darüber GRAILLOT 46 f.). Andrerseits geht er unzweifelhaft zu weit, wenn er die Translationsüberlieferung völlig abweist. Es ist in der Tat recht wahrscheinlich, daß die Göttin aus Asien stamme, und daß Varro recht habe, wenn er mitteilt, daß sie — nicht aus Pessinus, sondern aus Pergamum, zu der Zeit Attalus' I. nach Rom übergeführt worden (De ling. lat. ed. GOETZ et SCHOELL [1910] VI 15: *Megalesia dicta a Graecis, quod ex libris Sibyllinis arcessita ab Atalo rege Pergama; ibi prope murum Megalesion, id est templum eius deae, unde advecta Romam* [vgl. A. REINACH in R.H.R. 68 [1913] 70 ff.]).

522) Dion. Halic., Antiqu. Rom. II 19_4.

523) Vgl. Dion. Halic. a. a. O.

524) Varro, Sat. Menipp. (Petronius, Sat. ed.[4] BÜCHELER [1904]) frgm. 149 XXXIII, 150 XXXIV.

525) Fast. IV 333 ff.

526) Siehe darüber ROSTOWZEW, a. a. O. III: „Sizilien und Kleinasien", besonders S. 298 ff. und die in der Anm. 2 S. 299 angeführte Literatur.

527) Johannes Lydus' Bericht, daß das Fest offiziell von Claudius eingeführt wurde (De mens. IV 59), stimmt aufs beste mit dem überein, was wir sonst wissen, siehe GRAILLOT 114 ff. und CARCOPINO, Attideia I (M. d. R. 40 [1923]) 135 ff.

528) XXIX 11.

529) Vgl. Herodian, Hist. I 11 und die Beschreibung des Götterbildes bei Prudentius, Peristeph. X 156—157.

530) Ueber die ältesten Formen des Kybelekults siehe E. BRANDENBURG, Les vestiges des plus anciens cultes en Phrygie (R. H. R. 59 [1909] 1 ff.) und desselben, Ueber Felsarchitektur im Mittelmeergebiet (Mitt. d. Vorderasiat. Ges. 19 II [1915]). Höhlen, die an die kleinasiatischen Kulten geknüpft sind, werden oft bei Strabo erwähnt (z. B. XIII 1_{67}, 4_{14}, XIV $1_{11, 44, 45}$). Die Steunoshöhle (Pausanias VIII 4_3, X 32_3) ist spätestens von WIEGAND untersucht worden, siehe seine Beschreibung A. M. 36 (1911) 302 ff.

531) Arnobius V_7.

532) In Pessinus meinte man zur Zeit des Pausanias, Attis' Grab nachweisen zu können (Pausan. I 4_5).

533) Bibl. III 58—59.

534) Vgl. Euseb, Praep. evang. II 2 p. 58.

535) Hist. I 11_2, vgl. Dion. Halic., Antiqu. Rom. II 19.

536) Ueber das Wort *Γαλλοί* und seine Entstehung siehe Magnus Olsen in Indogerm. Forschungen 38 (1917—1920) 168 f.

537) Vgl. die *παννυχίς* der Göttermutter in Cyzicus, Herodot IV 76.

538) Siehe Graillot 101 ff.

539) III, vgl. VIII$_2$: „Andere jammern (über mich), nachdem sie ihre Testikeln abgeschnitten haben."

540) XXVII, 1—4.

541) Theol. Graec. comp. VI.

542) Hier. 83 Nr. 33; W. E. Nr. 380 = H. A. 343 Nr. 22 (Sagir); J. H. St. 19 (1899) 280 Nr. 163 (der lycaonische Meter Zizimene-Kult, vgl. H. A. 246 f.). Siehe Carcopino, Attideia II (M. d. R. 40 [1923] 237 ff.), wo das Inschriftenmaterial gesammelt ist. Carcopino's, auf dieses Material gegründete, Vermutung, das Archigallat sei römischen Ursprungs, wird von Cumont bestritten, R. H. R. 89 (1924) 260. Ueber die Gallen in Hierapolis und ihr Verhältnis zu dem Charonium siehe Strabo XIII 4$_{14}$, und über das Hilarienfest ebendaselbst Damascius, Vita Isidori bei Photius, Bibl. ed. Bekker, p. 345^a.

543) Tact. 33$_4$ (Scripta minora ed. Hercher [1854] S. 129); vgl. Statius, Silv. V 1, 223—224 (. . . *et Idaeos jam non reminiscitur amnis*) und die Schilderung vom jährlichen Bade der Diana und der Minerva: Passio S. Theodoti Ancyrani 14 (Acta mart. ed. Ruinart [1689] 360).

544) *Ὀρχησταί*: C. I. G. III 3827^g Add. Z. 14 (Cotiaium) (Poland, Geschichte des griechischen Vereinswesens [1909] S. 573, *B.* 423); *Ἀκροβάται* im Artemiskult in Ephesus und Magnesia: Hicks, Ancient Greek Inscriptions III 481 Z. 330, 375 (Ephesus 104 n. Chr.) (Poland S. 568, *B.* 330); O. Kern, Die Inschriften von Magnesia (1900) 107 Nr. 119 Z. 17 (Poland S. 580 *Γ* 29 f.). — Ueber die in einigen Inschriften aus Pessinus vorkommenden *Ἀτταβοκαοί* (A. M. 22 [1897] 39 Nr. 23 = O. G. I. S. Nr. 540; A. M. 25 (1900) 437 Nr. 63 = O. G. I. S. Nr. 541; zum Namen *Ἀ.* vgl. Ramsay, J. H. St. 40 [1920] 197 ff.) wissen wir nur, daß sie Attismysten gewesen. Körte (P. W. II$_2$ 2153) meint, daß es sich um einen besonderen Verein handle, während Graillot (S. 400) und Poland (S. 68) geneigt sind, den Ausdruck als eine Bezeichnung für die Attismyten im allgemeinen aufzufassen. — Ein Curet-Kollegium von Meter Leto-Verehrern in Ephesus: Strabo XIV 1$_{20}$, vgl. Heberdey in Jh. Oe. A. I 8 (1905) Beibl. 77.

545) Ad Aen. XII 836.

546) Vgl. einen Votivaltar *Μητρὶ Τεραπ[ρο]σώπῳ ὑπὲρ ἀνθρώπ[ων] κὲ τετραπόδων*, J. H. St. 19 (1899) 303 Nr. 237; Dio Chrysost., Or. I 54 ed. G. de Budé.

547) Nach Diodor gibt ein Orakel aus Anlaß einer Hungersnot den Phrygern den Befehl „Kybele als eine Göttin zu ehren".

548) Siehe z. B. Head 342 Nr. 4 und 5 und Pl. XL 3; Loebbecke,

Zeitschr. f. Numism. 12 (1885) 346 und Pl. XIV 8; Imhoof-Blumer, Jahrb. d. kais. deutsch. arch. Inst. 3 (1888) 295 f. und Pl. IX 28 (Aehre und Mohn); Dieudonné, Revue Numism. 6 (1902) 349 Nr. 95 und Pl. X 13; Mionnet IV 280 Nr. 495; 292 Nr. 556; Weber, Numism. Chronicle 12 (1892) 208 Nr. 38 und Pl. XVI 18.

549) Mionnet IV 261 Nr. 394; Babelon, Collection Waddington (Rev. Numism. 2 [1898]) 5837 und Pl. X 20; Loebbecke, a. a. O. 344 Nr. 3 und Pl. XIV 6. — Vgl. Lucretius II 611 ff.: ... *Phrygiasque catervas dant comites, quia primum ex illis finibus edunt per terrarum orbem fruges coepisse creari.*

550) C. B. II 645 Nr. 548 und S. 640. Vgl. Apoll. Rhod., Argon. I 1117 ff. und Schol. zur Stelle.

551) Bullettino arch. comunale di Roma 20 (1892) 358 Nr. 7. Vgl. Servius ad Verg. Georg. I 163: ... *ipsa (M. D.) est etiam Ceres*; Artemidorus, Onirocriticon II 39: ... *γεωργοῖς δέ ἐστιν ἀγαθή.*

552) Plinius, Nat. hist. 18_4: *quo vero anno M. D. advecta Romam est, majorem ea aestate messem quam antecedentibus annis decem factam esse tradunt.*

553) Siehe oben S. 106; vgl. Greg. Tur., In gloriam confessorum 76 (Berecinthias Aufzug in Augustudunum „zum Segen der Felder und der Weinberge") und Augustin, De civ. dei VII 24.

554) Babrius, Fab. 141, 8—9; vgl. auch Varro, Sat. Menipp. ed. Riese p. 132 — eine Stelle, deren Deutung indessen höchst zweifelhaft ist (siehe Bücheler's Ausgabe [4] 150, XXXIII).

555) Siehe oben S. 106 f.

556) Hippolyt, Philos. V 8 (ed. Wendland S. 96). Vgl. auch die philosophischen Spekulationen, durch die oft die zugrundeliegenden agrarischen Vorstellungen hindurchschimmern: Tert., Adv. Marc. I 13; Firm. Mat., De err. prof. rel. III 2, 4; Euseb, Praep. evang. III 11 p. 110.

557) Flüsse wie Marsyas, Gallus und Sangarius spielen eine hervorragende Rolle in den phrygischen Kulten, vgl. Arnobius V 6: *fons familiaris.* In dem verwandten Artemis Gygaia-Kult in Lydien tanzen schilfbekränzte Frauen, um Regen hervorzubringen (Curtius, Archäol. Zeitung 11 [1853] 151).

558) Frazer, Adonis Attis Osiris [2] (1907) 233.

559) Frazer 231. — Die blutigen Peitschungen mit den Pinienzweigen haben wie manche entsprechende Gebräuche ursprünglich den Zweck, die Kraft des Baumes auf den Körper überzuführen. Auch dem Gebrauch der Astragalgeißel mit ihren Tierknochen liegen vielleicht solche Vorstellungen zugrunde. Siehe übrigens Reinach, Cultes, Mythes et Religions I (1905) 173 ff.

560) Frazer 224 f., 237.

561) Siehe M. Brückner, Der sterbende und auferstehende Gottheiland (1908) (Religionsgesch. Volksbücher I 16).

562) Ueber die Formen *taurobolium* und *tauropolium* siehe CUMONT, Revue arch. 1905 I S. 29 f.

563) *Ταυροβόλιον* und *κριοβόλιον* in dieser Bedeutung in pergamenischen Inschriften: FRÄNKEL, Die Inschriften von Pergamon II (1895) 554 Z. 7 und 10, und SCHRÖDER, A. M. 29 (1904) Beilage zu S. 152 Z. 27; vgl. Inschr. v. Perg. II 523 und M. MAYER, Jahrb. d. kais. deutsch. arch. Inst. 7 (1892) 72 ff.

564) Vgl. Firm. Mat., De err. prof. rel. XVIII 1: *In quodam templo, ut in interioribus partibus h o m o m o r i t u r u s possit admitti, dicit*: . . .

565) C. I. L. VI$_1$ 510, vgl. Carm. ctr. pagan. 62: . . . *v i g i n t i mundus in annos.* Vgl. auch die von MARUCCHI in Notizie degli Scavi 1922 S. 81 ff. publizierte römische Inschrift, in der Attis „der auferstandene Allmächtige" und der Stier und der Widder „Pfand des Segens" genannt werden (. . . *δς δ*[*ι*]*ς παλίνορσον ἐπ' Εὐρυβίην πάλι ταῦρον ἤγαγε καὶ κρειὸν σύμβο*[*λ*]*ον εὐτυχίης* . . .). Ueber die Deutung dieser ebenso dunklen wie interessanten Inschrift siehe P. FABRE, M. d. R. 40 (1923) 3 ff. und H. J. ROSE, J.H.St. 45 (1925) 180 ff. — Die Aehnlichkeit mit der christlichen Taufe ist schon hier sehr auffallend. Die Wirkung der phrygischen Taufe beruht wie die der christlichen auf einem Doppelten: teils auf einer magisch wirkenden Nachahmung des Schicksals des Gottes (Röm. 6), teils auf einer intimen Berührung mit einem göttlichen Stoff.

566) C. I. L. XIII$_1$ 510, 1751.

567) Ibid. 522, 525.

568) Ibid. XII 1567.

569) Euseb (Praep. evg. II 2 p. 61) erwähnt in diesem Zusammenhang Clemens als einen *πάντων . . . διὰ πείρας ἐλθὼν ἀνήρ.*

570) 2$_{15}$.

571) In dieser Form kommen die Losungsworte auch in dem Schol. zu Platons Gorg. p. 497 c vor, wo sie mit Unrecht auf die Mysterien in Eleusis bezogen werden (siehe LOBECK, Aglaophamus I (1829) 22 ff. — Das eleusinische *σύνθημα* bringt Protrept. II 21, vgl. LOBECK 25). Dagegen hat Firm. Maternus (De err. prof. rel. 18$_1$): *ἐκ τυμπάνου βέβρωκα, ἐκ κυμβάλου πέπωκα, γέγονα μύστης Ἄττεως.* USENER's Kontamination von Clemens Alexandrinus' und Firm. Maternus' Angaben (Altgriechischer Versbau [1887] 89) hat DIETERICH abgelehnt (Eine Mithrasliturgie [1903] 216 f.) — Von Interesse ist übrigens, daß Firm. Mat. die Formel auf Griechisch wiedergibt. Griechisch, wissen wir, war auf jeden Fall in Rom die heilige Sprache des Meterkults (Servius ad Georg. II 394).

572) Anthol. Palat. VII 709.

573) Deipnosophistai XI 478^c, vgl. 476^e; siehe RUBENSOHN, Kerchnos, A. M. 23 (1898) 275.

574) *ἐν αὐτῷ* — nicht: *ἐφ' αὐτῷ*, wie es hätte heißen müssen, wenn das beschriebene Geräte mit dem bei RUBENSOHN Tafel XIII abgebildeten Gefäß identisch wäre; siehe PRINGSHEIM, Archäologische Beiträge zur Ge-

schichte des eleusinischen Kults (1905) 73, vgl. 72 f., wo P. sich an die — vor Rubensohn's *κέρχνος*-Abhandlung allgemeine (Lobeck, I 22 ff.) — Annahme anschließt, daß die bei Polemo erwähnte *τελετή* dem Kybelekult angehöre.

575) Vgl. das — sicher korrupte (Pringsheim 73 Anm. 1) — Einleitungswort des Zitates: *μετὰ δὲ ταῦτα τὴν τελετὴν ποιεῖ καὶ αἴρει τὰ ἐκ τῆς θαλάμης καὶ νέμει ὅσοι ἄνω τὸ κέρνος περιενηνοχότες* (ausführlich kommentiert bei Rubensohn 276).

576) Siehe oben S. 106 f.

577) Vgl. Babrius, Fab. $141_{8—9}$. Unter Hinweis auf die Aberciusinschrift vermutet Hepding (188 ff.), daß der Fisch die sakramentale Speise im Attiskult sei und zusammen mit Brot und einem Mischtrank von Wein und Wasser genossen werde. Selbst Dieterich's außerordentlich verlockende Kombinationen (Die Grabschrift des Aberkios [1896]) haben indessen nicht davon überzeugen können, daß diese, die berühmteste und streitigste aller phrygischen Inschriften, deren christlichen Charakter erst Ficker's Abercius-Artikel (Der heidnische Charakter der Abercius-Inschrift, Ber. Berl. Akad. 1894 S. 87) problematisch gemacht hat, heidnisch sei. Es ist noch immer eine offene Frage, ob Abercius Heide, oder Christ (Cumont, M. d. R. 15 [1895] 290 Revue de l'instruction publique en Belgique 40 [1897] 89 ff. [ausführlich motivierte Abweisung von Dieterich's Hypothese], Ramsay, C. B. II 712, 722) oder Anhänger irgendeines christlich gefärbten synkretistischen Kultes gewesen (Harnack, Zur Abercius-Inschrift (T. U. XII 4 b [1895]), Mission und Ausbreitung II⁴ (1924) 738). — Die Inschrift mit dazugehörigem kritischem Apparat aus den Handschriften zur Vita S. Abercii, woher die Grabschrift bekannt war, bevor Ramsay die zwei Fragmente des eigentlichen Grabmals fand, ist herausgegeben von Lüdtke und Nissen (Die Grabschrift des Aberkios [1910]). Siehe übrigens Leclercq, „Abercius", D. A. C. I 1 (1907) 66 ff., F. J. Dölger, ΙΧΘΥC 2 (1922) 454 ff. und Calder, J. R. St. 14 (1924) 80 ff. sub Nr. 119—120 (Pl. XVII 119 und 120).

578) De err. prof. rel. 18_2.

579) Philos. V 8 (ed. Wendland S. 96).

580) Zu den Ausdrücken *παστός*, *θαλάμη* (oder *θαλαμή*) [Nic., Alex. 8 und Schol. ad. loc., Polemo bei Athenaeus XI p. 478ᵉ, vgl. *θαλαμηπόλος* (Dioscorides, Anthol. Palat. VI 220, Rhianus Cret., ibid. 173)] und *cubiculum* [C. I. L. X 6423] siehe Dieterich, E. Mithraslit. 126 ff., Hepding 193 ff., Graillot 182.

581) Siehe S. 150 f.

582) Schol. zu Nic. Alex. 8, vgl. Arnob., Adv. nat. V 7: der sterbende Attis wirft der Agdistis seine abgeschnittenen Geschlechtsteile zu.

583) Siehe Graillot's Liste B S. 171 Anm.

584) Ganz durchgeführt ist diese Trennung nicht. Auch Graillot meint, daß das Taurobolium oder auf jeden Fall das Kriobolium seinen

Platz bei den Weihen des Märzfestes gehabt habe, wenn auch nur als ein kollektiver Ritus, so wie Prudentius ihn beschreibt, wo der Hohepriester die Bluttaufe empfängt „pour l'ensemble des néophytes" (S. 178).

585) Or. V p. 169 A.

586) Siehe Elter, Rhein. Museum 46 (1891) 132.

587) C. I. L. VI$_1$ 497—504; vgl. Hepding 176, Graillot 336 ff.

588) Daß die Stelle vom Sabazioskulte handelt, sehen wir aus Strabo X 3 $_{18}$, der die Worte des Demosthenes referiert und hinzufügt: *ταῦτα γάρ ἐστι σαβάζια καὶ μητρῷα.*

589) Oder *κιττοφόρος.*

590) *Ἔφυγον κακόν, εὗρον ἄμεινον* bei der griechischen Hochzeit, siehe Dieterich 215 IX.

591) Siehe z. B. Head, Pl. I 1: Münze von Apamea, 2. Jahrh. v. Chr.; auf der Vorderseite eine Schlange, die sich aus einer *Cista mystica* herauswindet.

592) Siehe Eisele, „Sabazios" bei Roscher IV 252 Nr. 3.

593) Foucart's Text (Des associations religieuses [1873] 77).

594) Vgl. Arnob., Adv. nat. V 21: *aureus coluber in sinum demittitur consecratis et eximitur rursus ab inferioribus partibus atque imis*; Firm. Mat., De err. prof. rel. X: *Sebazium colentes Jovem anguem cum initiant per sinum ducunt.*

595) Siehe Eisele 254.

596) A. J. Reinach, Le „pain Galate" (Revue Celtique 28 [1907] 230 ff.); Ramsay, The tekmoreian guest-friends (J. H. St. 32 [1912] 154 ff. [vgl. schon H. A. 349]).

597) Die *Ξ. T.*-Inschriften sind gesammelt bei Ramsay, H. A. 305 ff. und J. H. St. 32 (1912) 151 ff., wozu kommt ein von Ramsay publiziertes Fragment, A. B. S. A. 18 (1911—1912) 63. — Die Inschriften — doch vielleicht mit Ausnahme von H. A. 332 Nr. 9 — stammen aus dem 3. Jahrhundert n. Chr. (siehe Ramsay, A. B. S. A. 18 [1911—1912] 62 ff.).

598) H. A. 329 f. Nr. 4 Z. 34.

599) Vgl. S. E. G. 2 (1925) Nr. 750 (= Annuario 3 [1916—1920] 58 Nr. 51): [*Οὐ*]*είβιος Φίρμος Καπίτων μετὰ* [*τῆς γυ*]*ναικὸς καὶ τέκνων τεκ*-[*μ*]*ορεύσας Μηνὶ Ἀσκαηνῷ εὐχήν.*

600) Darnach muß die Ableitung des Namens von einer (mutmaßlichen) Lokalität, Tekmoreion (Sterrett, siehe H. A. 317), oder vom Patron der Kultgenossen (Poland, Geschichte des griech. Vereinswesens [1909] 75) als veraltet angesehen werden.

601) Ramsay setzt ihn zu dem Worte *τέκμωρ* in Beziehung (siehe schon The historical geography of Asia Minor [1890] 411), einem poetischen Ausdruck, der seit unvordenklichen Zeiten unbrauchbar gewesen (siehe Stephani Thesaurus *s. v.*). Auf die an diese Annahme geknüpften weitgehenden Vermutungen (Ramsay, J. R. St. 8 [1918] 135 ff., Cal-

DER, B. J. R. L. 8 [1924] 345 ff.) näher einzugehen, ist kein Grund vorhanden.

602) RAMSAY, J. H. St. 32 (1912) 154 Nr. 2. REINACH liest [*οἵδε τεκμορεύσαντες τ*]*ῷ διπύ*[*ρῳ*].

603) Siehe das von REINACH zusammengestellte Material.

604) Vgl. Oribasius, *Ἰατρ. συναγ.* I 9 (ed. BUSSEMAKER und DAREMBERG).

605) J. H. St. 32 (1912) 154 Nr. 2 (= H. A. 319 f. Nr. 2); 158 f. Nr. 12 (= H. A. 333 Nr. 12); 159 Nr. 17 (= H. A. 339 Nr. 17); 162 f. Nr. 26.

606) Daß der Menkult wie die andern phrygischen Kulte eine Mysterienreligion gewesen ist, geht aus einer lydischen Inschrift A. M. 20 (1895) 242 hervor.

607) A. B. S. A. 18 (1911—1912) 37 ff. und Pl. I.

608) Zweifelhaft ist, ob wir mit HEPDING 197 f. in den Worten des Sallustius Philosophus: *ἐπὶ τούτοις γάλακτος τροφὴ ὥσπερ ἀναγεννωμένων* (De diis et mundo IV) einen Beweis dafür finden können, daß der Mischtrank von Milch und Honig, der lange Zeit seinen Platz bei der christlichen Taufe hatte (siehe USENER, Milch und Honig, Rhein. Museum 57 [1902] 177 ff. = Kl. Schriften IV [1913] 398 ff.), auch in den phrygischen Mysterien eine Rolle gespielt habe.

609) Siehe DIETERICH, Eine Mithrasliturgie (1903) 128 f.

610) S. 163.

611) Ep. 41_4.

612) Vgl. 27, wo dasselbe von den Pepuzianern oder Quintillianern erzählt wird. — Während Prädestinatus (I 26) die Geschichte abweist, haben andere von den Referenten Augustins sie aufgenommen (Ps. Hieron., Indic. de haer. 19; Johs. Damasc., Haer. 49). Isidor von Pelusium spielt auf Montanus' „Zauberkünste, K i n d e r m o r d , Ehebruch und Götzendienst" an (Ep. I 242); Timotheus von Konst. erwähnt kurz, daß sie Blut in das Abendmahlsbrot mischen (De recept. haeret., MIGNE P. G. LXXXVI 1 S. 20); Ps. Chrysost., Sermo de pseudoproph. 6 redet nur von „ihren sogenannten Mysterien, die tiefen Schweigens würdig sind, abscheulich und unrein, wie sie sind".

613) 48_{14}.

614) Tertullian, De bapt. 19; vgl. DREWS in HERZOG's R. E.^{3} 19 (1907) 444, PUNIET in D. A. C. II 1 (1910) 251 ff.

615) F. J. DÖLGER, Sphragis (1911) 41 ff., 89 ff.; HEITMÜLLER, Sphragis (in Neutestamentliche Studien für G. HEINRICI, 1914) 47.

616) ROBERTSON SMITH (-STÜBE), Die Religion der Semiten (1899) 259 Anm. 577.

617) HEPDING 159.

618) § 8 (MIGNE, P. G. XXXIII 929).

619) HARNACK, Mission und Ausbreitung I^4 (1924) 281 ff.; LECLERCQ, „Accusations", D. A. C. I_1 (1907) 274 f.; SEECK, Gesch. d. Untergangs

d. antik. Welt III (1909) 282; Achelis, Das Christentum I (1912) 204 ff.; Juster, Les juifs dans l'empire Romain (1914) I 43 ff., II 204 f.

620) Pan. 49 $_2$, vgl. Augustin, Haer. 28, Praedestinatus 28, Joh. Damasc., Haer. 49. — Auch Filastrius kennt kleinasiatische Artodyriten (Haer. 74), setzt aber ihren Namen nicht zu den Montanisten in Beziehung.

621) Pan. 48 $_{14}$, vgl. Filastrius, Haer. 76, und zum Namen Cod. Theod., XVI 5 $_{65}$, Hieronymus, Comm. in Gal. II (Migne, P. L. XXVI 382).

622) *Ἀσκός* = Ledersack.

623) Siehe oben S. 38.

624) Auch das ekstatische Weib, das Firmilian schildert (Cyprian, Ep. 75 $_{10}$), administriert die Sakramente.

625) C. B. I 94 ff.; E. Meyer, Gesch. d. Altert. I $_2$ ^{2} (1909) 652; J. Fraser in H. A. 135 ff.

626) Auch nicht die Beschuldigung des Filastrius gegen sie, daß sie „die Mysterien öffentlich feiern", leitet den Gedanken auf die Gebräuche der Mysterienreligionen hin. — Was er damit meint, daß sie die Toten taufen, wissen wir nicht bestimmt. Zur Totentaufe siehe den Artikel „Baptême des morts", D. A. C. II $_1$ (1910) 380 ff., wo das Material gesammelt ist.

627) Roscher II $_1$ 1755 ff.

628) E. Hatch a. H. A. Redpath, A concordance to the Septuagint I—II (1897), Suppl. I—II (1900—1906) *s. v.*

629) Lc. 1 $_{38}$: *ἰδοὺ ἡ δούλη κυρίου*, vgl. 1 $_{48}$; Lc. 2 $_{29}$: *νῦν ἀπολύεις τὸν δοῦλόν σου, δέσποτα, . . . ἐν εἰρήνῃ*. Siehe übrigens E. Preuschen, Handwb. zu den Schr. des N. T. (1910), Goodspeed, Index Patristicus (1907) und Index Apologeticus (1912) *s. v.* [Ueber die Einführung des *Κύριος*-Titels als Christi Titel siehe Bousset, Kyrios Christos (1913) (Forschungen zur Rel. u. Lit. des A. und N. Test., N. F. 4) und die an dieses bahnbrechende Werk geknüpfte Diskussion (Bousset, Jesus der Herr. Nachträge und Auseinandersetzungen zu Kyrios Christos. Ibid. 8 [1916])]. Natürlich kehrt dieselbe Terminologie in den Inschriften wieder. *Ὁ Δεσπότης ἡμῶν, Ἰ(ησοῦ)ς Χ(ριστό)ς, ὁ Υἱὸς (καὶ) Λόγος τ(ο)ῦ Θ(εο)ῦ, ἐνθάδε* [*κ*]*ατοικεῖ* heißt es z. B. in einer syrischen Inschrift (Publications of the Princeton university archeol. exped. to Syria, Div. III, Sect. B, Part 2 S. 100 Nr. 1029; vgl. Lefebure, Inscriptions grecques-chrétiennes d'Égypte [1907] Nr. 587). Derselbe Titel wird dem Vater gegeben (z. B. Lefebure Nr. 584, I. G. V 1 Nr. 821, L. W. III Nr. 2562 c), ebenso wird Jungfrau Maria *δέσποινα* genannt (Publications of an American archaeological exped. to Syria III [1898] 276 Nr. 350). Auf den Vater geht wohl der Titel *βασιλεύς* in L. W. III 2442; aber auch Christus „regiert" (L. W. III 2413^a) und der Erzengel Michael ist *μέγας βασιλεύς* (Ann. Inst. Rom. 1861 S. 189 Nr. 44). Der bei weitem am häufigsten ge-

brauchte Titel ist jedoch der κύριος-Titel (Beispiele bei L. W., siehe Chabot's Index (Revue archéologique 29 [1896] 99) *s. v.*).

630) L. 1, 2, 5, 6, 14. — Vgl. Athanasius, Ep. de Synod. Arimini 4 [Migne, P. G. XXVI 688] (δεσπότης von Maximilla und Montanus).

631) Mc. 3_{28} f., vgl. Mt. 12_{31} f., Lc. 12_{10}. Siehe H. Leisegang, Pneuma Hagion (1922) [Veröffentlichungen des Forschungsinstituts für vergleichende Religionsgeschichte an der Universität Leipzig, Nr. 4] 96 ff.

632) Did. 11_{7}.

633) 11_{8}.

634) 1 Cor. 12_{10}; 14_{29}.

635) Did. 11_{11}.

636) Vgl. die lehrreiche Zusammenstellung bei Gunkel, Die Wirkungen des hl. Geistes [3] (1909) 35 ff.

637) 1 Cor. 12_{3}.

638) 1 Cor. 12_{3}.

639) Mt. 7_{15} ff.; Did. 11; Hermas, mand. 11.

640) Justin, Ap. I 26_{2}.

641) Act. 8_{10}.

642) 1 Joh. 4_{2} f.

643) In bezug auf das erste prophetische Auftreten des Montanus sagt der Anonymus, daß er „auf eine Weise prophezeite, welche gegen die ursprüngliche, kirchlich überlieferte und ererbte Sitte streitet", Eus. H. e. 5. 16_{7}, vgl. 17_{3}.

644) K. Pr. III Nr. 154 (aus Metropolis [Jonien]; 4. Jahrh. v. Chr.); K. Pr. II Nr. 167 (aus Maeonia; 147/6 v. Chr.); Syll.[3] III Nr. 982 (aus Pergamum; 2. Jahrh. v. Chr.); Prott und Ziehen, Leges sacrae II Nr. 117 (Lesbos; 2.—1. Jahrh. v. Chr.); G. Plaumann, Ptolemais (1910) 54 ff. (Leipz. hist. Abh. 18) (Ptolemaïs; 1. Jahrh. v. Chr.); K. Pr. III Nr. 18 = Syll.[3] III Nr. 985. (Philadelphia am Maeander; 1. oder 2. Jahrh. v. Chr.); Prott und Ziehen Nr. 92 (Delos; hellenistische Zeit), Nr. 91 (Delos; älteste Kaiserzeit), Nr. 148 = Syll.[3] III Nr. 983; (Lindus; Hadrians Zeit); vgl. auch Paton and Hicks, Inscriptions of Cos Nr. 37 Z. 43 (Cos; 4.–3. Jahrh. v. Chr. [J. H. St. 9 (1888) 337]). Siehe übrigens schon Hesiodus, Erg. 733 f., ferner Hesychius *s. v.* *ἀγνεύειν· καθαρεύειν ἀπό τε ἀφροδισίων καὶ ἀπὸ νεκροῦ*, Porphyrius, De abst. IV 20 (Opuscula tria rec. Nauck S. 184): *τὰ ἀφροδίσια μιαίνει*, und zahlreiche andere Stellen (gesammelt bei E. Fehrle, Die kultische Keuschheit im Altertum [1910] 25 ff. [R. V. V. 6]).

645) Die Menstruation verunreinigt: Prott und Ziehen II Nr. 49 (Sunium; 2.—3. Jahrh. n. Chr.); Plaumann, 54 ff.; vgl. Porphyrius, De abst. II 50. — Die schwangere und säugende Frau ist unrein: Prott und Ziehen II Nr. 63 = Syll.[3] III Nr. 999 (Lycosura [Arcadien]; 3. Jahrh. v. Chr.). Vgl. Censorinus, De die natali XI 7, Hultsch: *Quare in Graecia dies habent quadragensimos insignes.*

Namque praegnans ante diem quadragensimum non prodit in fanum, et post partum quadraginta diebus pleraeque fetae graviores sunt nec sanguinem interdum continent, et parvoli ferme per hos morbidi sine risu nec sine periculo sunt. Ob quam causam, cum is dies praeteriit, diem festum solent agitare, quod tempus appellant τεσσερακοσταῖον. — Die Wöchnerin ist unrein und verunreinigt ihre Umgebung, besonders wenn sie abortiert hat: Herzog, A.f.R.W. 10 (1907) 400 ff. (Cos; 3. Jahrh. v. Chr.), Syll.[3] III Nr. 982. Prott und Ziehen II Nr. 49 und 117, Plaumann 54 ff. Vgl. Th. Wächter, Die Reinheitsvorschriften im griech. Kult 25 ff., Stengel, Die griech. Kultusaltertümer [2] (1898) 148, F. Welcker, Kleine Schriften III (1850) 197 ff.

646) H. Achelis, Das Christentum II (1912) 17 ff.

647) Ep. 64 (Migne, P. L. LXXVII 1183 ff.).

648) Pseudoclem. Hom. VII 8 (Migne, P. G. II 221), vgl. auch Tibullus II 1. 11—14: *Vos quoque abesse procul jubeo, discedat ab aris, Cui tulit hesterna gaudia nocte Venus. Casta placent superis: pura cum veste venite Et manibus puris sumite fontis aquam.* — Gegen solche Bräuche polemisiert u. a. Const. apost. VI 29, Clem. Alex., Strom. 3_{12}, 4_{22}, 7_4 (Migne, P. G. VIII 1184, 1352; IX 436).

649) 1 Cor. 7_5, vgl. die Erklärung des Origenes zu dieser Stelle (Catenae Graecorum Patrum ed. Cramer V [1844] 123): *εἰ γὰρ ἐπὶ τῶν εἰδώλων Ἕλληνες ἔστιν ὅτε ἀγνεύουσι, πόσῳ πλέον σὺ ὁ τῷ Θεῷ τῶν ὅλων εὐχόμενος*; Timotheus Alexandr., Resp. canon. bei Beveridge, Synodikon II (1672) 166.

650) De fide et oper. 6_8.

651) Eine moralisierende Tendenz zeigt sich schon auf heidnischem Boden u. a. in dem Unterschied, den einige von den Tempelreglementen machen bezüglich der Dauer der Reinigungen für die Unreinheit, die durch legitimen, und für die, welche durch illegitimen Beischlaf verursacht ist (K. Pr. III Nr. 154; Syll. [3] III Nr. 982; K. Pr. II Nr. 167). In andern haben die moralisierenden Forderungen sich von den älteren Reinheitsforderungen emanzipiert (Prott und Ziehen II Nr. 49 und 91). Und in den höchst interessanten Bestimmungen vom Agdistisheiligtum in Philadelphia (K. Pr. III Nr. 18; 1. oder 2. Jahrhundert v. Chr.; siehe O. Weinreich, Stiftung und Kultsatzungen eines Privatheiligtums in Philadelphia in Lydien (Sitzungsber. d. Heidelberger Akad. d. Wiss., philos.-hist. Kl. 1919, 16. Abh.) und seinen Kommentar zur Inschrift [Syll. [3] III Nr. 985]) hat die Moral endlich ganz und gar über die ursprüngliche volkstümliche Auffassung gesiegt. — Die philosophische Opposition gegen die volkstümlichen Reinheitsforderungen wird am deutlichsten laut in der Antwort Theano's auf die Frage, wie viele Tage es daure, bevor eine Frau nach dem Beischlaf mit einem Manne rein werde: „nach (dem Beischlaf mit) ihrem eigenen Manne: gleich,

nach (dem Beischlaf mit) einem fremden Manne: nie" (Diogenes Laert. VIII 1 $_{43}$), vgl. Const. Apost. VI 29. Siehe übrigens Wächter 8 ff.

652) Ep. ad Basilidem 2 (ed. Feltoe S. 102 f.).

653) Responsa Canonica bei Beveridge a. a. O.

654) Franz, Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter II (1909) 214.

655) Flemming und Achelis, T. U. X 2 (1904) 139 ff., vgl. Const. Apost. VI 27.

656) H. Achelis, Die Canones Hippolyti (T. U. VI [1891]) c. XIX § 107.

657) Can. XVII §§ 93—96. Ueber das arabische *alqavābilu*, das Achelis und Flemming mit *puerperae* übersetzen, siehe Riedel, Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien (1900) 209 Anm. 3.

658) Can. XVIII § 100, vgl. Lev. 12 $_{1—8}$ und dazu Roscher in Abhdl. d. k. sächs. Ges. d. Wiss., phil. hist. Kl. 27 (1909) 100 ff. Später fällt der Unterschied weg, und die Reinigungszeit wird auf 40 Tage festgesetzt (Franz II 215). Zu dieser Zahl vgl. Censorinus (oben Anm. 645) und die Inschrift aus Eresus (Prott und Ziehen II Nr. 117); siehe ferner Roscher in den Berichten d. k. sächs. Ges. d. Wiss., phil. hist. Kl. 61 (1909) 28 ff. Aus Leo I's 17. Novelle (Corp. jur. civ. ed Beck II 2 [1837] 526 f.) erhellt, daß Priester zu dieser Zeit (5. Jahrh. 2. Hälfte) sich weigerten, sterbende Wöchnerinnen zu taufen, wenn die 40 Tage nicht verstrichen waren.

659) 7 $_{4}$.

660) Ap. I 61 $_{2}$.

661) Hom. 3 $_{73}$ (Migne, P. G. II 157), 13 $_{9, 11}$ f. (ibid. 336 f.); rec. 6 $_{15}$ (Migne, P. G. I 1335), 7 $_{32, 37}$ (ibid. 1368 f.), vgl. auch Can. Hipp., can. XIX § 106, Const. Apost. 7 $_{23}$, Tert., De bapt. 20.

662) Wilh. Schepelern: „Daab og Dæmon" (1914). — Ueber den Dämonglauben siehe Hopfner I § 1 ff.

663) F. J. Dölger, Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual (1919).

664) Joh. 13 $_{27}$, Pseudoclem. Hom. 4 $_{4}$, 9 $_{9}$, vgl. rec. 4 $_{16}$. — Das Tischgebet hat sicher eben den Zweck, das Essen vor der Mahlzeit zu immunisieren.

665) Das Fasten ist somit das Komplement zu den wohlbekannten Reinigungen mit Hilfe von Laxier- und Brechmitteln (siehe Kahle, A. f. R. W. 12 [1909] 145 f.). Vielleicht steht mit diesen Vorstellungen in Verbindung, daß Orte, wo man seine Notdurft verrichtete, von den Juden als von Dämonen besonders behaftet angesehen wurden (Berakoth 23^{a} und 62^{a} (Goldschmidt I 84 und 231), vgl. J. Döller, Die Reinheits- und Speisegesetze des A. T. [1917] 71). — Direkte dämonvertreibende Kraft wird dem Fasten in den pseudoclem. Hom. 9 $_{10}$ mit folgender interessanter Motivierung zugeschrieben: „Der Grund, daß die Dämonen verlangen, in die Leiber der Menschen zu fahren, ist folgender: Die Dä-

monen sind Geister, fühlen aber ein Bedürfnis nach Essen, Trinken und geschlechtlichem Umgang. Indessen können sie nicht daran teilnehmen, weil ihnen als Geistern die dazu nötigen Organe fehlen. Darum fahren sie in die Leiber der Menschen, um der diensttuenden Organe teilhaft zu werden und dadurch instandgesetzt zu werden, das zu erreichen, was sie wollen, sei es nun Essen mittelst der Zähne des Betreffenden oder geschlechtlichen Umgang mittelst der Schamteile. Darum ist das beste Mittel, die Dämonen zu vertreiben, Mangel, Fasten und Selbstquälereien. Wenn nämlich die Dämonen in den Leib des Menschen zu kommen suchen, um jene Teilhaftigkeit zu erlangen, so ist es klar, daß sie durch Selbstquälereien vertrieben werden". (Zu den lüsternen Dämonen vgl. z. B. die drastischen Schilderungen in Act. Thom. 31, 42 ff., 64, 73. Auch Eva ist bekanntlich vom Teufel förmlich verführt worden (Protevang. Jac. 13_1, 1 Tim. 2_{14-15}, 2 Cor. 11_{2-3}).

666) ed. Wolff S. 149 (= Euseb, Praep. evang. IV 23 ed. Gifford I S. 228).

667) XVIII 118 (ed. Mayhoff III S. 175).

668) Siehe darüber Crusius im Rhein. Mus. 39 (1884) 164 f.

669) Vgl. oben S. 98.

670) Siehe Wächter 76 ff.

671) Blau, Altjüdisches Zauberwesen 160. Ueber die dämonvertreibenden Wirkungen des Glockenklangs siehe Blau 156 und 164, Abt, Die Apologie des Apulejus von Madaura und die antike Zauberei (1908) (R. V. V. IV 2) 264, vgl. 159, A. St. Pease, Notes on some uses of bells among the Greeks and Romans (Harvard Studies in class. philol. 15 [1904] 29), Samter, Geburt, Hochzeit und Tod (1911), Sartori, Sitte und Brauch I (1910) 30, 92, 127, 130 Anm. 17, 149 usw., Achelis, Das Christentum I 138 f.

672) In Argos war es der Frau (der Braut?) durch Gesetz befohlen, einen künstlichen Bart anzulegen, wenn sie bei ihrem Manne schlief (Plutarch, Mul. virt. p. 245 F, vgl. Martin Nilsson, Griechische Feste [1906] 371). In Sparta ging die Braut in Männertracht zu Bett (Plutarch, Lyc. 15, vgl. Nilsson 371 f.), während auf Cos der Bräutigam Frauenkleider anzog (Plutarch, Quaest. Graec. 58, vgl. Samter 92). Ueber die Weißdornfackel (Festus p. 244; Varro bei Non. p. 112, 23; Plin., Nat. hist. XVI 75) und die falsche Braut (Ovid, Fast. III 675 ff.) siehe Samter 52, 72 ff., 100 ff. — Zu den Gefahren, besonders beim ersten Beischlaf des Weibes, die an vielen Orten veranlassen, daß der Ehemann seinen Platz einem anderen überläßt, steht vielleicht ein römischer Hochzeitsbrauch in Beziehung, von dem Lactantius berichtet, Inst. div. I 20, 36 (vgl. Arnobius, Adv. nat. IV 7, Augustin, De civ. dei VI 9); siehe Fehrle 42. — Ueber die Besprengung des Brautbettes mit Weihwasser und andere ähnliche Bräuche aus der christlichen Zeit siehe Franz II 177 ff.

673) In Griechenland beschmierte man z. B. das Haus mit Pech *εἰς ἀπέλα-*

σιν τῶν δαιμόνων (Photius s. v. ῥάμνος). Siehe übrigens Samter 29 ff., 53, 54 f., 64 f., 67 ff., 160, 188. — Ueber entsprechende christliche Bräuche siehe Franz II 212 f.

674) Wie buchstäblich dies zu verstehen sei, zeigt die merkwürdige Erzählung bei Cyprian, De laps. 25 (vgl. Daab og Dæmon 23).

675) Ueber die Rekonziliation als einen Ritus, wodurch der heilige Geist dem Pönitenten, der ihn durch seine Sünden verloren hatte, wieder mitgeteilt wird, siehe Behm, Die Handauflegung im Urchristentum (1911) 184.

676) Act. 14_{23}, vgl. Achelis, Das Christentum I 139.

677) Achelis I 140.

678) Vgl. De virginitate I_{12} (Funk, Patres Apost. II ^{3} S. 24): „Durch euer Fasten, durch Gebet, durch beständiges Nachtwachen und durch die andern guten Werke, die ihr verrichtet, werdet ihr durch die Kraft des heiligen Geistes die Werke des Fleisches töten. Der, welcher so handelt, ist ein Tempel für Gottes heiligen Geist; laß ihn Dämonen austreiben, und Gott wird ihm dabei helfen."

679) 22, vgl. 18.

680) Adv. haer. II 31_2.

681) Ad Donatum 5.

682) Siehe z. B. Pap. Berol. I 290 (Abh. Berl. Ak. 1865, phil. hist. Kl. S. 109 ff.), Pap. Paris. 53, 735 (Wessely, Denkschriften Wien. Ak., phil. hist. Cl. 36 [1888]), vgl. Abt 113 f. und Hopfner I § 838 ff.

683) Pap. Paris. 897, vgl. Abt 111 ff., Fehrle 54 ff.

684) Justin, Ap. I 18.

685) Die Papyrusstellen bei Abt 259.

686) 43, Helm S. 50.

687) *Corpore decorus atque integer* = ἄφθορος.

688) Vgl. Abt 259.

689) Cotelerius, Ecclesiae graec. mon. I (1677) 582.

690) Vgl. Athanasius, Vita S. Antonii 34 (Migne, P. G. XXVI S. 396).

691) Jehamoth fol. 62^a (Der babylonische Talmud übers. von A. Wünsche II 1 [1887] 16), vgl. Philo, Vita Mos. II 66—69 (ed. Cohn et Wendland IV [1902] 216); siehe auch Henoch 83_2.

692) Das berühmteste Beispiel wird von Plutarch erwähnt (De def. orac. 51). Siehe übrigens Fehrle 65 ff., 75 ff.

693) Die Töchter des Apostels Philippus, von denen von Anfang an in der Diskussion zwischen den Montanisten und ihren Gegnern so viel geredet wird (Anon. bei Eus., H. e. 5.17_3; Proclus, ibid. 3.31_4; vgl. Origenes zu 1 Cor. 14_{36} (Catenae Graec. Patr. ed. Cramer V [1844] 279); Διάλεξις (Labriolle, Sources $105_{15, 23}$ ff.); Didymus, De trin. III 41_3; Epiphanius, Pan. 49_2; Hieronymus, Ep. 41 ad Marc., 2), werden von Polycrates zu den μεγάλα στοιχεῖα Asiens gerechnet (Eus., H. e. 5.24_2 ff.). Von einer Auferweckung durch sie hat Papias berichtet (Eus.,

H. e. 3. 39_9), und ihre prophetische Gabe wird in Act. 21_9 in Verbindung mit ihrer Jungfräulichkeit hervorgehoben (vgl. Polycrates bei Eus., H. e. 5. 24_2). Melito von Sardis, ein anderer großer Name aus Asien, von dem Hieronymus unter Beziehung auf Tertullian berichtet, daß er gewöhnlich für einen Propheten gehalten wurde (De vir. ill. 24, T. U. XIV [1896] 22), wird von Polycrates (Eus., H. e. 5.24_5) als „Eunuch" bezeichnet (vgl. Mtth. 19_{12}). Und in Apoc. 14_5 deutet der Satz „und in ihrem Mund ist kein Betrug gefunden worden" wahrscheinlich auf die prophetische Begabung der 144 000 „Unbefleckten" hin (siehe Weinel, Die Wirkungen des Geistes und der Geister [1899] 146).

694) Rohde, Psyche II $^{9-10}$ (1925) 96 f., vgl. Capelle, Neue Jahrbb. f. d. kl. Altert. 25 (1909) 683.

695) Siehe z. B. Dan. 10_2 ff.; 4 Esr. $5_{13, 20}$, 6_{31-35}, 9_{23} ff.; Apoc. Bar. 9_2—10_1, 12_5, 20_5, 21_1, 43_3, 47_2; Asc. Jes. 2_{11}.

696) Vis. II 2_1, III 1_2. 10_6; sim. VI 1 ff., 3_7.

697) Lietzmann's „Kleine Texte" I (1908) S. 4 Z. 11 ff.: *Conjejunate mihi hodie triduo, et quid cuique fuerit revelatum, alterutrum nobis enarremus.*

698) *Quid enim mirum, si eadem operatione* (ɔ: *jejuniis*) *spiritus iniquus educitur, qua sanctus inducitur*; vgl. 6; 7; 12: ... *nec revelationum scientia indigentes, quae xerophagiis extorqueantur*, ...

699) Act. 13_2, vgl. ferner Act. Verc. 1 und 17 (Act. Apost. Apocr. ed. Lipsius et Bonnet I [1891] 45 und 63), Lc. 2_{37} u. v. a. St.

700) Siehe oben S. 53 ff.

701) Siehe S 59.

702) 1 Cor. 12_{31}, vgl. auch 14_{12}.

703) Dies gilt auch von der Form des Fastens. Aus Tert., De jejun. 16 geht freilich hervor, daß die „Psychiker" die montanistischen Xerophagien mit den Fasten im Isis- und Kybelekult parallelisierten *(Sed bene quod tu nostris xerophagiis blasphemias ingerens casto Isidis et Cybeles eas adaequas)*. Aber De jejun. 2 zeigt ebenso deutlich, daß *tertium comparationis* nicht die verbotenen Speisen selbst sind, sondern die Tatsache, daß man überhaupt bestimmte Speisen für verboten erklärt. Tertullians Liste über die Nahrungsmittel, welche die Montanisten bei ihren Xerophagien meiden sollten (siehe S. 54) weicht denn auch in entscheidenden Punkten von den entsprechenden Bestimmungen im Kybelekult ab, wo u. a. die Enthaltung von den Cerealien ein Hauptpunkt war, während die meisten Fleischgerichte erlaubt waren (siehe S. 106 f., vgl. auch Arnobius V 16: ... *quid temperatus ab alimonio panis, cui rei dedistis nomen castus? nonne illius temporis imitatio est, quo se numen ab Cereris fruge violentia maeroris abstinuit*). Damit soll natürlich keineswegs geleugnet sein, daß auch Tertullians Reglement seine Wurzel in tabuistischen Vorstellungen hat, aber diese Vorstellungen sind — wie auch der Name *xerophagia* zeigt — von einer anderen Rücksicht ersetzt worden, der Rücksicht, die Tertullian so kräftig unterstreicht, daß das

Essen t r o c k e n sein soll. Welches Interesse man daran hatte, ist mir nicht klar. Siehe jedoch Clem. Alex., Paed. II 2, wo der Gedanke der zu sein scheint, daß eine allzu reichliche Zuführung von Flüssigkeit, speziell natürlich von erhitzenden Getränken, den Leib und seine Triebe anschwellen läßt, während seine „überflüssige Feuchtigkeit von der trockenen Kost wie von einem Schwamm aufgesogen wird". — Ueber die Xerophagie der katholischen Kirche, die Enthaltung von allen Nahrungsmitteln außer Wasser, Brot und Salz, siehe Achelis in Herzog's R. E.[3] V 777; vgl. auch was Philo von den Therapeuten berichtet, De vit. cont. 34 (ed. Cohn et Wendland VI S. 55). — Neben den *ξηροφαγίαι* der Montanisten erwähnt Hippolyt ihre *ζαφανοφαγίαι* (Philos. 8 $_{19}$). Wir wissen nicht, was hinter dieser Mitteilung liegt; aber der Genuß von Kohl und Rettichen leitet auf jeden Fall den Gedanken nicht auf den Kybelekult hin, in dessen *castus* alle Wurzelfrüchte verboten waren.

704) Siehe darüber Gruppe, Griechische Mythologie (Iwan Müller's Handbuch V 2) II (1906) 1542 ff.

705) Eine Mithrasliturgie (1903) 121 ff.

706) 12 ff.

707) Reitzenstein, Poimandres 226 f., vgl. Hopfner II § 128 ff.

708) Pan. 49 $_{1}$.

709) Siehe 1 Cor. 7 $_{36-38}$ und dazu H. Achelis, Virgines subintroductae (1902) 20 ff. und Lietzmann's Handbuch zum N. Test. zur Stelle.

710) Vgl. Harnack, T. U. II 1—2 (1884) 44 ff.; Weinel 131 ff.

711) Tertullian, De res. carn. 61, vgl. De orat. 22, Ad uxor. 1 $_{4}$; Cyprian, Ep. 4 $_{3}$ *(Si superveniens maritus sponsam suam jacentem cum altero videat, nonne indignatur et fremit et per zeli dolorem fortassis et gladium in manus sumit? quid Christus Dominus et judex noster cum virginem suam sibi dicatam et sanctitati suae destinatam jacere cum altero cernit, quam indignatur et irascitur* etc.), 4 $_{4}$ (. . . *non mariti sed Christi adultera est* . . .).

712) De virg. vel. 16.

713) Act. Paul. et Thecl. 6 (Lipsius et Bonnet I 240).

714) Vita Const. 4 $_{28}$.

715) Bei Macarius Magn., siehe Jahrbb. f. deutsche Theol. 23 (1878) 304.

716) Zum Ausdruck *plena deo* siehe Norden, Hermes 28 (1893) 506 ff. und seinen Kommentar zum 6. Buch der Aeneide [2] (1916) 144 ff., wo ein umfassendes Material gesammelt ist.

717) Vgl. Dieterich, Eine Mithrasliturgie 133.

718) Siehe Fehrle.

719) § 12 ff., Jamblichus, De mysteriis ed. Parthey p. XXXIII f. Ueber den Brief siehe Bidez, Vie de Porphyre (1913) 80 ff.

720) Lucian, Bis accus. 1.

721) Paus. II 24 $_{1}$.

722) Aristot. bei Macrob., Saturnal. I 18 $_{1}$. — Oft sind es gerade solche narkotische Mittel, die angewandt werden; s. Hopfner II § 110.

723) De abst. II 48.

724) X 30 $_{9}$.

725) Nach Diodor (Bibl. hist. III 58) ist Kybele es selbst, die in ihrer Jugend „die erste Syrinx mit mehreren Rohren erfindet"; „ihr bester Freund war der Flötenvirtuos, der Phryger Marsyas".

726) Simonides, Anthol. Palat. VI 217, vgl. Dioscorides, ibid. 220, Antipatrus, ibid. 219, Antistius, ibid. 237, Varro, Sat. Menipp. (Petronius, Sat. ed. [4] Bücheler) frgm. 364.

727) Anthol. Palat. VI 218.

728) Siehe Graillot 304 Anm. 2, wo das Material gesammelt ist.

729) Ep. 15, Boissonade.

730) Carm. hist. II $_{II}$, 7 $_{262}$ (Migne, P. G. XXXVII 1571).

731) Beschrieben bei Graillot 302 ff.

732) Ramsay, The church in the Roman empire [4] (1895) 458. — H. Gelzer, Geistliches und Weltliches aus dem türkisch-griech. Orient (1900) war mir nicht zugänglich.

733) Bei Eustathius, Comm. ad Dion. Perieg. 809 (Geographi graec. min. ed. Bernhardy I 256).

734) Rohde II [9—10] (1925) 23 ff.

735) Aboda Zara fol. 17 a (Goldschmidt VII 853); vgl. aus späterer Zeit eine Stelle in *Hechaloth rabbathi* (Winter u. Wünsche, Jüdische Litteratur III [1896] 235): (Wer die Merkaba schauen will) muß bestimmte Tage fastend zubringen, muß den Kopf zwischen die Kniee legen und zur Erde nieder viele Lieder und Gesänge murmeln, welche ausdrücklich angegeben sind. Alsdann erblickt er . . .

736) Vgl. Tertullians Schilderung von den Erlebnissen des prophetischen Weibes, De anima 9.

737) L. 17; Maximillas Vorhersagungen vom Abschluß des Weltlaufes (Eus., H. e. 5. 16 $_{18—19}$).

738) Eus., H. e. 5. 16 $_{9}$.

739) Siehe z. B. Justin, Apol. I 54 ff., Tertullian, De praescript. haer. 40. — Noch im 17. Jahrhundert bemerkt J. Ph. Tomasini aus Anlaß der sonderbaren Aehnlichkeit zwischen der sogenannten *benedictio latina* und dem Gestus der „Sabazioshände": *Quod sane Laurentius Pignorius . . . non praeter rem factum opinatur, quia Diabolus jam tunc omnem operam mira calliditate impendit, ut elevaret eum gestum, quem sacerdotes Christiani essent adhibituri, quum sacrum crucis signum exprimerent* (*Manus aeneae, Cecropii votum referentis, dilucidatio* [Amstelodami 1669] 41 f.; vgl. Blinkenberg, Archäologische Studien [1904] 87 f.).

740) Damit soll natürlich keineswegs behauptet sein, daß diese Gabe dem Heidentum fremd sei; siehe im Gegenteil Pap. Berol. I 174 ff.

741) Siehe Rohde II [9—10] (1925) 93 ff., Volz, Der Geist Gottes 44 f. Weinel 128 f.

742) Rohde 91 ff.

743) Bousset, Die Himmelsreise der Seele. A. f. R. W. 4 (1901) 136 ff., 229 ff.; Hopfner II § 76 ff.; F. Boll, Aus der Offenbarung Johannis (1914) („*Στοιχεια*“ Heft I) 4 ff.

744) Eus. 5. 16 $_{14}$.

745) Möglicherweise entlehnt jedoch das Gerücht seine Vorstellungen landläufigen Anschauungen von den Gefahren, die an allen Verkehr mit übernatürlichen Wesen geknüpft sind. So muß der Zauberer, der die in Wessely, Denkschriften Wien. Ak., phil.-hist. Cl. 36 (1888) 68 Z. 930 ff. geschilderte Lychnomantie vornimmt, sich vor dem Gott, den er zitiert, durch ein Amulett beschützen, weil sonst der Gott ihn töten wird, indem er ihn von der Erde in die Höhe hebt und ihn wieder hinunterstürzen läßt (Wessely 107 Z. 2507 ff.; vgl. Pap. Berol. und die Berichte vom Ende des Simon Magus). Ueber die Anwendung von Amuletten bei Zauberei s. Hopfner I § 879.

746) S. 17 ff.

747) Siehe z. B. Act. 21 $_{11}$, Apoc. 2 $_{7}$ 14 $_{13}$.

748) S. 19.

749) Quis rer. div. her. 259 p. 510 (ed. Cohn et Wendland III S. 59); 266 p. 511 (C. et W. S. 61); vgl. Volz, Der Geist Gottes 81 f.

750) Suplic. 9 (Goodspeed, Die ält. Apolog. S. 323); vgl. 7 (Goodspeed S. 322).

751) Ad Autol. II 9 (Otto, Corp. apologet. VIII S. 76): *Διὸ καὶ κατηξιώθησαν τὴν ἀντιμισθίαν ταύτην λαβεῖν, ὄργανα θεοῦ γενόμενοι ....*

752) Otto, III S. 40.

753) .... *ἵνα αὐτὸ τὸ θεῖον ἐξ οὐρανοῦ κατιὸν πλῆκτρον, ὥσπερ ὀργάνῳ κιθάρας τινὸς ἢ λύρας τοῖς δικαίοις ἀνδράσι χρώμενον, τὴν τῶν θείων ἡμῖν καὶ οὐρανίων ἀποκαλύψῃ γνῶσιν.*

754) Gal. 4 $_{6}$, Rm. 8 $_{15}$, vgl. auch Rm. 8 $_{26}$ ff.

755) Während die fünf Propheten und Lehrer in Antiochia „Gott dienten und fasteten, sprach der heilige Geist: Erwähle mir Barnabas und Saulus zu dem Dienst, zu welchem ich sie berufen habe“. Zur Situation vgl. Weinel 84.

756) „Siehe, ich komme bald.“

757) Barnab. 16 $_{10}$ (Weinel 85 f.).

758) Ad Philad. 7.

759) *ἐκραύγασα, μεταξὺ ὢν ἐλάλουν* (Gebhardt, Harnack und Zahn, Patr. Apost.; Lightfoot [Apostolic fathers] hat *ἐκραύγασα μεταξὺ ὤν*, „when I was among you“).

760) Weinel (S. 86) weist auch auf die poetische Form der Worte als auf ein Kennzeichen des psychischen Zustandes hin, in dem sie gesprochen wurden.

761) Origenes, Ctr. Cels. VII 2—11, vgl. I 50, 57.

762) Siehe oben S. 18 f.

763) Poimandres 223 Anm. 2.

764) Agnostos Theos (1913) 189 f.

765) Joh. 8_{42} ff.

766) Vgl. das Wort des Simon Magus an Nero: *ἐγώ εἰμι ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς* (Mart. Petri et Pauli 15, ed. Lipsius et Bonnet I 132).

767) Siehe auch Deissmann, Licht vom Osten [4] (1923) 108 ff.

768) So kommt es mir vor, es sei ein Mißgriff, wenn Reitzenstein, Poimandres 223 f., ohne weiteres das *Ἐγὼ ὁ θεός εἰμι — θεοῦ παῖς* der Celsuspropheten mit der Schilderung des XIII. (XIV.) hermetischen Traktats, wie man durch die Prophetenweihe *θεός* oder *θεοῦ παῖς* wird, zusammenstellt. Hinter den gleichen Ausdrücken liegen offenbar hier zwei ganz verschiedene religiöse Erlebnisse. — Eine dritte Quelle zum „Ich"-Stil haben wir wohl in der antiken Zauberei, zu deren Technik es gehört, daß der Zauberer sich mit der Gottheit identifiziert (Beispiele bei Abt, Die Apologie des Apulejus [1908] 121 und Deissmann, Bibelstudien [1895] 268 ff.).

769) Hippolyt, Philos. V 14 und die übrigen bei Norden 190 ff. behandelten Stellen.

770) Siehe das Arrian-Zitat oben S. 148.

771) Photius *s. v. κύβηβος*, vgl. *s. v. κύβηβον* und Eustathius ad Odyss. 2_{16}.

772) Siehe Rohde II [9—10] (1925) 14 Anm. 4, 15 Anm. 3; vgl. auch 26 Anm. 2. — In diesem Zusammenhang liegt es nahe, daran zu erinnern, daß der Priesterfürst in Pessinus den Namen des Attis trägt, siehe die Attalidenbriefe O. G. I. S. Nr. 315; vgl. auch, was bei Strabo VII 3_5 von den Geten erzählt wird.

773) Auch die Dämonen reden selbst durch die Besessenen; siehe die sicher vollkommen realistischen Beschreibungen bei den Synoptikern (Mc. 5_1 ff., Mt. 8_{28} ff., Lc. 8_{26} ff.; Mc. 1_{23} ff., Lc. 4_{33} ff.; vgl. Mc. 3_{11} und Tertullian, De spect. 26).

774) 14_{27}, vgl. $_{23}$.

775) 14_{18}.

776) Act. 19_6.

777) Act. 10_{44} ff. — Auch dem Bericht über das Pfingstwunder (Act. 2) liegen gewöhnliche Zungenrednerphänomene zugrunde, siehe Wendt, Die Apostelgeschichte (1899) (H. A. W. Meyer, Kritisch-exegetischer Kommentar über das N. T. III [8]), der Exkurs nach Act. 2_{12}; vgl. Reitzenstein, Poimandres 362, H. Leisegang, Pneuma Hagion (1922) 112 ff.

778) 1 Thess. 5_{19}.

779) 1 Cor. 14_{39}.

780) Siehe z. B. Chrysostomus zu 1 Cor. 12. (Catenae Graecorum Patrum ed. Cramer V (1844) 223_{25} ff.).

781) Vgl. auch Tertullian, Adv. Marc. V 8.

782) Adv. haer. I 13_3.

783) Vgl. HARNACK, T. U. VII 2 (1891) 87.

784) CARL SCHMIDT, Die koptisch gnostischen Schriften I (1905) S. 232_{9} ff. („Die griech. christl. Schriftsteller d. ersten drei Jahrhh.").

785) KENYON, Greek Papyri in the British Museum I (1893) Nr. 121 S. 102, 561 ff. Zur Deutung vgl. LIETZMANN's „Handbuch", Exkurs zu 1 Cor. 14_{1}.

786) Lucian, Alex. 13.

787) Alexandra 5 ff.; vgl. Plutarch, De Pyth. or. 24.

788) Vgl. BOUSSET, Die Religion des Judentums (1903) 377. Zum Charakter der Schrift im allgemeinen siehe die Einleitung von JAMES zu seiner Ausgabe in Texts and studies V 1. (1897) S. LXXXIII ff. — Ueber die Zungenrednerphänomene im alten Israel siehe VOLZ 8 f., 27 f.

789) Der Text nach REITZENSTEIN's Kollation, Poimandres 57.

790) Die „Zungen", worin die corinthischen Ekstatiker reden, sind wirkliche Sprachen, sonst wäre die oft praktizierte *ἑρμηνεία* nicht möglich gewesen. Wenn wir ferner hören, daß sie nur vom Zungenredner selbst verstanden werden und sonst noch von denen, die das dazu notwendige Charisma haben, so liegt die Annahme nahe, daß dem so sei, weil es überirdische „Zungen" sind; und daß dies wirklich die Auffassung des Paulus und seiner Leser war, scheint aus 1 Cor. 13_{1} hervorzugehen, wo der feste Terminus für das Zungenreden *γλώσσαις (γλώσσῃ) λαλεῖν*, durch den Ausdruck *ταῖς γλώσσαις (τῶν ἀνθρώπων καὶ) τῶν ἀγγέλων λαλεῖν* erstattet wird. — Die verschiedenen Deutungen des Ausdruckes *γλώσσαις λαλεῖν* sind eingehend behandelt bei LOMBARD, De la glossolalie chez les premiers chrétiens (1910) 258 ff., und E. MOSIMAN, Das Zungenreden (1911) 20 ff., 130 ff., die sich alle beide der von BOUSSET vorgeschlagenen Lösung anschließen.

791) Siehe Poimandres 55 ff., 362.

792) Strom. I 143_{1}, STÄHLIN. — Die Stelle findet sich nicht bei Plato, vgl. STÄHLIN's Bemerkung.

793) Siehe jedoch eine Stelle wie 1 Cor. 13_{1}, wo Paulus kaum zufällig darauf gekommen ist, an die heiligen Geräte der Kybele mit ihrer *μανητόκος ἠχή* zu denken.

794) Zu diesen letzteren siehe LOMBARD's und MOSIMAN's Arbeiten, wo ein großes psychologisches Material zusammengestellt ist. Vgl. auch H. GÜNTERT, Von der Sprache der Götter und Geister (1921) und T. K. OESTERREICH, Die Besessenheit (1921).

795) 1_{1} parallel mit 22_{6}; vgl. 10_{7}, 11_{18}, 15_{3}.

796) 17_{17}.

797) 1_{3}, 22_{7}.

798) 22_{18} f.

799) 18_{20}; 18_{24}, vgl. 16_{6}.

800) 1_{10} 4_{2}.

801) 1_{17}.

802) 1_{10}.

803) In 17_3 führt der Engel ihn in die Wüste hinaus, in 21_{10} auf einen hohen Berg hinauf; in 4_1 f. wird er in den eigentlichen Himmel entrückt. — Für uns ist es in diesem Zusammenhang ohne Bedeutung, daß die Apokalypse nicht „das Tagebuch eines Visionärs", sondern ein literarisches Kunstwerk ist, und daß wir darum nicht zu unterscheiden vermögen zwischen den eigenen Erlebnissen des Verfassers und dem, was er aus der apokalyptischen Literatur erhalten hat, die er in seiner Schrift verarbeitete, vgl. Bousset, Die Offenbarung Johannes (1906) 13 ff. (H. A. W. Meyer's Kommentar XVI [6]).

804) 16_{15} $22_{7\ 12\ 20}$, vgl. oben S. 153 f.; es ist kaum zufällig, daß der Seher 1_{10} an einem Sonntag *ἐν πνεύματι* kommt.

805) Siehe oben Anm. 693.

806) 14_1.

807) 15_2 ff.

808) 7_9 ff.

809) 6_9 ff.

810) 20_4 ff.

811) Ueber Banaz Ova und dessen Natur siehe C. B. II 569 ff.

812) $12_{6,\ 14}$.

813) Siehe die Berichte aus Syrien und Pontus in Hippolyts Danielkommentar IV 18—19, Bonwetsch. Soviel steht auf jeden Fall fest, daß die Vorstellung von dem sonst ganz unbemerkten Pepuza als dem neuen Jerusalem mit den religiösen Traditionen Phrygiens nichts zu tun hat.

814) Die Johannesapokalypse ist wahrscheinlich kurz nach dem Jahr 92 geschrieben (Bousset 135).

LITERATUR.

A. B. S. A. = Annual of the British School at Athens.
A. E. M. = Archäologisch-epigraphische Mitteilungen aus Oesterreich.
A. f. R. W. = Archiv für Religionswissenschaft.
A. J. A. = American journal of archaeology.
A. J. Ph. = American journal of philology.
A. M. = Mitteilungen des kais. deutschen archäologischen Instituts. Athenische Abteilung.
Annuario = A. della regia scuola archeologica in Atene.
A. S. = Anatolian studies presented to Sir William Mitchell Ramsay. Ed. by W. H. Buckler and W. M. Calder (1923).
B. C. H. = Bulletin de correspondance Hellénique.
B. J. R. L. = Bulletin of the John Rylands Library.
Byz. = Byzantion. Revue internationale des études Byzantines.
C. B. I und II = Ramsay, Cities and bishoprics of Phrygia, vol. I part I (1895) und II (1897).
C. I. G. = Corpus inscriptionum Graecarum.
C. I. L. = Corpus inscriptionum Latinarum.
C. I. N. I, II und III = Calder, Corpus inscriptionum Neo-Phrygiarum (J. H. St. 31 [1911] 161 ff.), Corp. inscr. Neo-Phryg. II (ibid. 33 [1913] 97 ff.) und Corp. inscr. Neo-Phryg. III (ibid. 46 [1926] 22 ff.).
C. R. A. I. = Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres.
D. A. C. = Cabrol, Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie.
E. J. = Sterrett, An epigraphical journey in Asia Minor (1888) (Papers of the American School at Athens II).
G. G. A. = Göttingische gelehrte Anzeigen.
Goldschmidt = Der babylonische Talmud, herausgeg. u. übers. von Goldschmidt.
Graillot = Graillot, Le culte de Cybèle (1912).
Grégoire, Recueil = H. Grégoire, Recueil des inscriptions Grecques chrétiennes d'Asie Mineure. Fasc. 1 (1922).

H. A. = Studies in the history and art of the eastern provinces of the Roman empire, ed. by Ramsay (1906).

Head = Head, Phrygia (1906) (A catalogue of the Greek coins in the Brit. Mus. XXV).

Hepding = Hepding, Attis, seine Mythen und sein Kult (1903) (R. V. V. 1).

Herzog's R. E. = Herzog, Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche.

Hier. = Humann, Altertümer von Hierapolis (1898) (Jahrbuch des kais. deutschen archäologischen Instituts, Ergänzungsheft IV).

H. K. = Heberdey und Kalinka, Bericht über zwei Reisen im südwestlichen Kleinasien (1896) (Denkschriften d. kais. Akademie der Wissenschaften in Wien, philos.-hist. Cl. XLV 1).

Hopfner I und II = Th. Hopfner, Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber I (1921) und II (1924) (Studien zur Palaeographie und Papyruskunde, hrsg. von Wessely XXI und XXIII).

H. W. = Heberdey und Wilhelm, Reisen in Kilikien (1896) (ibid. XLVI 6).

I. B. = Inscriptiones Bureschianae ed. Körte (1902) (Wissenschaftliche Beilage zum Vorlesungsverzeichnis der Universität Greifswald).

I. G. = Inscriptiones Graecae.

Jh. Oe. A. I. = Jahreshefte des österreichischen archäologischen Instituts.

J. H. St. = Journal of Hellenic studies.

J. R. St. = Journal of Roman studies.

J. Th. St. = Journal of theological studies.

K. Pr. I, II und III = Keil und v. Premerstein, Bericht über eine Reise in Lydien und der südl. Aiolis (1908) (Denkschriften d. kais. Akademie der Wissenschaften in Wien, philos.-hist. Cl. LIII 2); Bericht über eine zweite Reise in Lydien (1911) (ibid. LIV 2); Bericht über eine dritte Reise in Lydien und den angrenzenden Gebieten Joniens (1914) (ibid. LVII 1).

Labriolle, Crise = Labriolle, La crise Montaniste (1913).

Labriolle, Sources = Labriolle, Les sources de l'histoire du Montanisme (1913).

L. W. III = Le Bas et Waddington, Voyage archéologique en Grèce et en Asie Mineure II part., tome III (1870).

M. B. = Mendel, Catalogue du musée de Brousse (B.C.H. 33 [1909] 245 ff.).

M. d. R. = École Française de Rome. Mélanges d'archéologie et d'histoire.

Migne, P. G. und P. L. = Migne, Patrologiae cursus completus, ser. Graeca und ser. Latina.

Mionnet = Mionnet, Description de médailles antiques.

O. G. I. S. = Dittenberger, Orientis Graeci inscriptiones selectae.

P. W. = Pauly-Wissowa, Real-Encyclopädie der klass. Altertumswissenschaft.
R. E. G. = Revue des études Grecques.
Rev. Arch. = Revue archéologique.
R. H. R. = Revue de l'histoire des religions.
Roscher = Roscher, Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie.
R. V. V. = Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, herausgeg. von (Dieterich), Wünsch und Deubner.
S. E. G. = Supplementum epigraphicum Graecum ed. Hondius.
Syll.³ = Dittenberger, Sylloge Inscriptionum Graecarum ³ 1—4 (1915—1924).
T. U. = Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, herausgeg. von (Gebhardt), Harnack und C. Schmidt.
W. E. = Sterret, The Wolfe expedition to Asia Minor (1888) (Papers of the American School at Athens III).
Zt. f. Kg. = Zeitschrift für Kirchengeschichte.
Zt. f. nt. W. = Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums.

Soeben erschien

KARL JOËL

WANDLUNGEN DER WELTANSCHAUUNG

Eine Philosophiegeschichte
als Geschichtsphilosophie

BAND I

1928. XV, 734 S.
Subskriptionspreis M. 32.—, in Ballonleinen geb. M. 37.—

Erscheinungsweise und Subskriptionsbedingungen: Die Lieferungen des 2. Bandes erscheinen von Anfang 1929 an in etwa monatlicher Folge, so daß in der ersten Hälfte des Jahres 1929 mit dem Abschluß des Werkes zu rechnen ist. Der Subskriptionspreis beträgt 70 Pfennige für den Druckbogen, für eine Lieferung zu 10 Bogen also M. 7.—. Der Subskriptionspreis erlischt mit Ausgabe der Schlußlieferung. Einzelne Lieferungen und Bände werden nicht abgegeben.

Ausführlicher Prospekt kostenlos.

GESCHICHTE DER ANTIKEN PHILOSOPHIE

Bd. I. 1921, XVI, 990 S. (Grundriß der philosophischen Wissenschaften)
M. 21.—, in Ganzleinen geb. M. 23.50

Die bedeutendste Erscheinung auf dem Gebiete der Philosophiegeschichte der letzten Jahre ist unstreitig *Karl Joëls* „Geschichte der antiken Philosophie". Gleichwie jeder Italienreisende sein eigenes Italien in der Seele trägt, so hat jeder Erforscher der antiken, das heißt der griechischen Philosophie sein eigenes philosophisches Hellas in seinem Geiste. Je bedeutender sein Geist ist, desto bedeutender wird das Spiegelbild sein, welches die unvergleichliche Erscheinung der griechischen Philosophie darin erzeugen wird.

J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

ADOLF DEISSMANN

LICHT VOM OSTEN

Das neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt

4., völlig neubearbeitete Auflage mit 83 Abbildungen im Text. 1923. XVII, 447 S. In Ganzleinwand geb. M. 18.—

... Das ganze Buch ist durchflutet von der Sonne des Ostens, der Heimat des griechischen Neuen Testaments, und rückt uns Kindern des Abendlandes um zwei Jahrtausende später den heiligen Text, hineingestellt in die unverfälschte Umwelt seiner Entstehungszeit in der anatolischen Heimat, wieder ganz nahe, führt uns zu vertiefter Erkenntnis und macht uns das Altvertraute aufs neue wertvoll.

(Deutsche Allgemeine Zeitung, 24. 6. 23)

★

ERWIN ROHDE

PSYCHE

Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen

9. und 10. Auflage. Mit einer Einführung von Otto Weinreich. Band 1—2 in einem Bande. 1925. XX, 329 S. und III, 448 S. M. 17.50, in Halbfrz. geb. M. 25.—

... Besonders anziehend wirkt bei *Rohde* die vollendete Form, in der er die Ergebnisse seines umfassenden Denkens wiedergibt. Er verbindet mit seiner Gelehrtennatur ein gutes Stück Künstlertum. *Otto Crusius* hat uns in einer feinsinnigen Biographie *Rohdes* ein schönes und vollendetes Bild des Gelehrten und des Menschen gezeichnet, dessen Werk nicht nur der Philologe lesen sollte, sondern jeder, der geistig auf der Höhe stehen will.

(Hamburger Korrespondent, 10. X. 1925)

J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

LEHRBUCH DER RELIGIONSGESCHICHTE

Begründet von Chantepie de la Saussaye

Vierte vollständig neubearbeitete Auflage

herausgegeben von

ALFRED BERTHOLET und EDVARD LEHMANN

2 Bände: 1925. VIII, 756 Seiten und V, 732 Seiten
M. 38.—, in Ganzlwd. geb. M. 44.—, in Halbfrz. geb. M. 52.—
Ausführlicher Prospekt kostenlos

★

RELIGIONSGESCHICHTLICHES LESEBUCH

herausgegeben von Alfred Bertholet. 2. erweiterte Auflage

1. DIE ZOROASTRISCHE RELIGION (Das Avestā). Von Karl F. Geldner. *1926.* IV, 54 S. *M. 2.50,*
in der Subskription M. 2.25.

2. DIE EINGEBORENEN AMERIKAS. Von Konrad Theodor Preuß. *1926.* III, 61. *M. 2.90,*
in der Subskription M. 2.60.

3. DIE SLAVEN. Von Alexander Brückner. *1926.* III, 43 S. *M. 2.—,*
in der Subskription M. 1.80.

4. DIE RELIGION DER GRIECHEN. Von Martin P. Nilsson. *1927.* XII, 96 S. *M. 4.50,*
in der Subskription M. 4.05.

5. DIE RELIGION DER RÖMER UND DER SYNKRETISMUS DER KAISERZEIT. Von Kurt Latte. *1927.* VI, 94 S. *M. 4.30,*
in der Subskription M. 3.90.

6. DIE CHINESEN. Von Erich Schmitt. *1927.* IV. 110 S. *M. 4.80,*
in der Subskription M. 4.30.

7. DIE JAINAS. Von Walther Schubring. *1927.* IV, 33 S. *M. 1.80,*
in der Subskription M. 1.60.

8. DIE EINGEBORENEN Australiens und der Südseeinseln. Von Richard Thurnwald. *1927.* III, 48 S. *M. 2.20,*
in der Subskription M. 2.—.

9. VEDISMUS UND BRAHMANISMUS. Von K. F. Geldner. *M. 8.—,*
in der Subskription M. 7.20.

10. ÄGYPTEN. Von H. Kees. *M. 2.80,*
in der Subskription M. 2.50.

11. DER ÄLTERE BUDDHISMUS (nach Texten des Tipitaka Von M. Winternitz. *Unter der Presse.*

Weiter sind folgende Hefte vorgesehen:

Japan. Von K. Florenz. — Babylonier, Assyrer, Vorderasiaten. Von V. Opitz. — Der Islam. Von J. Schacht. — Mahāyanā-Buddhismus. Von M. Winternitz. — Der Hinduismus. Von F. O. Schrader. — Die Manichäer. Von F. Andreas. — Die Germanen. Von E. Schröder. — Die Kelten. Von W. Krause.

VERLAG J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

DRUCK VON H. LAUPP JR, TÜBINGEN.

87452

273.1
Sch27

Schepelern, W.

AUTHOR
Der Montanismus und die

TITLE
phrygischen Kulte

DATE LOANED	BORROWER'S NAME	DATE RETURNED
NOV 18 '73	D. A. Jones	NOV 21 '73
NOV 31 '73	D. A. Jones	FEB 18 '74

87452

273.1
Sch 27